

نوابغ الفكر العربي

٣١

الفتاوى

بقلم سعيد زايد



دار المعارف بمصر

الفصل الرابع

نوابغ الفكر العربي

٣١

الفنّان

٢٥٩ هـ - ٣٣٩ هـ

بقلم سعيد زايد

المعلم الثاني والفيلسوف الموهب
الذي عاش للعلم وانقطع للفلسفة

الطبعة الثانية



دار المغاري بمصر

الناشر : دار المعارف بمصر - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.ع.م.

الفصل الأول

عصر الفارابي

١ - البيئة السياسية

ظل العباسيون عصرًا كاملاً في مجد لا يطاقول . ولأمرمتاً بدأ المجال يفسح للأجنبي ، وبدأ الأتراك والفرس والديلم والسلجوقيون يجدون مجالاً في خدمة الدولة . يعتمد عليهم في الجيش والإدارة . وكان هذا على حساب العرب . فبقدر تدخل هؤلاء والاعتماد عليهم كان إقصاء العرب عن المراكز الحساسة في الدولة . وأمام هذا ، كان من الطبيعي أن يدبّ الضعف في أوصال السيادة العربية ، ويضطرب النظام ، وتعمّ الفوضى ، وتصبح الخلافة رمزاً ليس إلا . . .

وعصر نفوذ الأتراك في الدولة العباسية احتل من تاريخها حوالي قرن من الزمان (٢٣٢ - ٣٢٤ هـ) . فقد بدأ هذا النفوذ يظهر للعيان عندما أراد الخليفة المتوكل تقديم المعتز - وهو ابنه الثاني - في الخلافة على ابنه الأول المنتصر ، فوجدها الأتراك فرصة سانحة للكيد والانتقام من المتوكل ، بعد أن أخفقوا من قبل في اغتياله بدمشق . لقد انتصروا في هذه المرة بمعاونة ابنه الطامع في الخلافة من بعده والحاتق على أخيه الأصغر .

وكان من الطبيعي أن يؤمن الأتراك جانبهم فيشيرون على المنتصر بإقصاء أخويه المعتز والمؤيد من ولاية العهد خوفاً من الانتقام من قاتل أبيهم ، ففعل ؛ إلا أن عدم هدوء الأتراك وتدخلهم في كل صغيرة وكبيرة أدى بالمنتصر إلى أن يغضب عليهم ويسبهم ويقول عنهم إن « هؤلاء قتلة الخلفاء » ، فكان مصيره كمصير أبيه ، نظير ثلاثين ألف دينار أعطاهم الأتراك طيبه الخاص ابن طيفور فقصده بريشة مسمومة ، فلقى حتفه ولا تمض خمسة شهور على خلافته .

وحول الأتراك الخلافة بعد وفاة المنتصر إلى أحد أبناء المعتصم ، فولى المستعين بالله خلافة المسلمين . وقد ازداد في عهده نفوذ الأتراك .

ويمكن أن نستشف من هذه الأحداث ، ما كانت عليه الحالة السياسية أمام النفوذ التركي المتزايد . لقد كان الحذر يسيطر على السلطين ، سلطة الخليفة من جانب وسلطة الأتراك من جانب آخر . وكانت كل سلطة تبطش بالأخرى لأية شبهة أو أية إشاعة تسمعها عن عزم هذه على الانتقام . وكانت الغلبة تم للأقوى أو للذى يبدأ بالعدوان ويأخذ خصمه على غرة .

تواترت الإشاعات عن عزم المستعين بالله على الفتك بالأتراك ، فعزله هؤلاء ونفوه إلى واسط ثم قتلوه ، وولوا المعتز بن المتوكل خليفة على المسلمين . فكان هذا — بطبيعة الأمر — كالأسير بين أيديهم ، يتوقف بقاؤه على رضاهم . والقصة التالية صورة صادقة لما وصل إليه الحال بالنسبة للخليفة والأتراك . فقد حدث بعد جلوس المعتز على سرير الخلافة ، أن قعد خواصه وأحضروا المنجمين ، وسألوهم قائلين : « انظروا ، كم يعيش وكم يبقى في الخلافة ! » فانبرى ظريف كان في المجلس قائلاً : « أنا أعرف من هؤلاء بمقدار عمره وخلافته » ، فقالوا : « فكم تقول إنه يعيش وكم يملك ؟ » قال : « ما أراد الأتراك » ، فضحك كل من كان في المجلس .

كان المعتز يخشى بطش الأتراك ، فحمل سلاحه نهاراً وليلاً ، واصطنع المغاربة والفراغنة كي يتخلص من نفوذهم . ولكن هذا العمل لم يغنه شيئاً ، فقد هبّ الأتراك في وجهه مطالبين برواتبهم ، وقبضوا عليه ، ومثلوا به ، فمات قتيلاً . وهكذا كان مصير المهتدى ، الذى ولى الخلافة بعده . أما المعتمد الذى تولى الخلافة بعد المهتدى على أيدي الأتراك بعد أن أخرج من الجوسق الذى كان محبوساً فيه ، فكان على حدّ قول السيوطى في تاريخ خلفاء أمراء المؤمنين « أول خليفة قهر وحجر عليه ووكل به » ^(١) . فلقد شغلته ملذاته ، وترك

أمور الدولة ، بل قسم البلاد بين أخيه الموفق وبين جعفر ابن قائد الأتراك موسى بن بغا . وولى المعتضد الخلافة بعد المعتمد ، ثم تولاهما ابن المعتضد المكتفى بالله ، وخلفه أخوه المقتدر ، وخلع هذا عن العرش وبُويغ الغالب بالله عبد الله بن المعتز . إلا أن أتباعه أعادوه مرة أخرى ، وفي عهده كثرت الفتن والقتال وتدخل النساء في أمور الدولة ، وأصبح الأمر والنهي بيد أمه « السيدة » ، كما سماها المؤرخون ، فكانت إذا غضبت أو غضبت قهرمانتها على أحد الوزراء عزل في الحال .

وأمام هذا كله من ضعف الخلفاء وتفاقم نفوذ الأتراك ، كان من السهل على حكام الأقاليم أن يعلنوا استقلالهم الداخلى ، بل وجد من بينهم من نصب نفسه خليفة مثل عبد الرحمن الثالث الأموى ، فقد نصب نفسه خليفة على الأندلس (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) ولقب نفسه بأمر المؤمنين الناصر لدين الله . ولقد وجد من بين الخلفاء من يخضع للأمر الواقع ، فيتخلى عن التشبث بمقاليد الحكم ويعهد فيه إلى أحد الأمراء مكتفياً باللقب وذكر اسمه في خطبة الجمعة ونقشه على السكة . وكان أول من فعل ذلك هو الخليفة الراضى . وبذا أصبح المسلمون تحت ظل نوع من الحكم سمي عصر إمرة الأمراء ، استمر حوالى عشر سنوات (٣٢٤ - ٣٣٤) ، حتى خضعت الخلافة العباسية إلى سلطان آل بويه .

وهكذا كانت هذه الفترة من تاريخ العرب : خلفاء ضعاف ، وتغلغل للنفوذ التركى فى صميم الحكم وأخص خصائص الحاكم ، وتدخل للنساء فى أمور الدولة . وكم من خليفة قتل ، وكم من خليفة مات بعد أن نال من العذاب أشده من ضرب بالدبابيس أو إقامة فى وهج الشمس أو سمل للعيون .

ولقد تعمدنا الحديث عن هذه الفترة من تاريخ المسلمين ، لأنها الفترة التى عاش خلالها الفارابى (وإن لم يكن فيلسوفنا متصلاً بالسياسة) ، فالفارابى على رواية ابن خلكان توفى سنة ٣٣٩ هـ ، عن ثمانين سنة ، ولذا يكون مولده سنة ٢٥٩ هـ .

ولئن كان فيلسوفنا لم يتصل بالسياسة في كثير ولا قليل ، بل أثر عيشة العزلة والتقصّف ، وفضل أن يظلّ ساجداً في بحار الفلسفة ، بعيداً عن معمار السياسة وتقلباتها على عكس تلميذه ابن سينا الذي كان له أثر فعال في مجال السياسة ؛ نقول لئن كان الفارابي لم يتصل بالسياسة ، فقد اتصل ببعض الحكام ، وإن كان اتصاله بهم لم يخرج عن دائرة العلم ، يتكلم معهم باللغة التي يحبونها ، ويسمعهم أنغاماً من آله الموسيقية ، فيضحكهم ، ثم يبكيهم ، ثم ينيمهم ويتركهم نياماً .

والحاكم الذي روى لنا التاريخ أن الفارابي قد اتصل به وعاش مدة في كنفه هو سيف الدولة بن حمدان ملك حلب .

٢ - البيئة الاجتماعية

في عهد الخليفة المعتصم دخل المجتمع الإسلامي عنصر جديد ، هو الأتراك ، وأصبح شعب المسلمين يتألف من العرب والفرس والمغاربة والأتراك . ولم يلبث العنصر الأخير ، وقد استعين به في الجيش ، أن أصبح أداة فعالة وقوة يخشى بأسها حتى على الخلفاء أنفسهم ، وهم الذين استعانوا بهم في تقوية نفوذهم . فاضطر هؤلاء إلا أن يبحثوا عن نصير آخر يقيهم شر غدر الأتراك ، فاستعانوا بمجنود مرتزقة من المغاربة والفراغنة والأكراد والدّيلم . وكان من الأخيرين ما كان من الأولين تدخل في أمور الحكم ، وعبث ، وفساد .

وقد تبعت الطوائف الدينية الطوائف السياسية مدّاً وجزراً ؛ فالسنيون مثلاً كانوا يتمتعون بالحرية والطمأنينة في أثناء سطوع نجم الأتراك وفي عهد إمرة الأمراء ، على عكس الشيعة الذين لحقهم شيء من الطمأنينة في ظل حكم آل بويه . وبالطبع قام بين الفريقين تنافس ونزاع عنيف خضب أرض المسلمين بالدماء . ولقد تعدى التراع بعض السنيين وبعضهم الآخر حين وقف الحنابلة

دون دفن جثة محمد بن جرير الطبري سنة ٥٣١٠هـ، لأنه لم يذكر اسم أحمد بن حنبل ضمن أسماء الفقهاء في كتابه عن اختلاف الفقهاء .

وقد ظهرت أيضاً طبقة الرقيق ، وكان منهم السود والبيض ، والنساء ، والغلمان ، فقاموا بدور هام في السياسة والحرب في هذا العصر ، وكان منهم الأتراك والديلم والأكراد . ولم تكن طبقة الرقيق من الطبقات الممتهنة ، ولا غضاضة في ذلك فقد كانت أمهات كثير من الخلفاء من الرقيق .

وثمة طائفة أخرى من طوائف المجتمع كانت تتألف من النصارى واليهود ، وهم أهل الذمة كما سماهم المسلمون . وكانوا يعيشون في وفاق مع المسلمين ويتمتعون بالتسامح ، وكان كثيراً ما يحضر الخلفاء احتفالاتهم بأعيادهم .

أما من ناحية العمران ، فقد انتشر حتى عم الأرجاء ، وظهرت فنون الهندسة الشرقية في قصور الخلفاء والأمراء والقادة ؛ فكانت دورهم فخمة ذات اتساع ، تضم حدائق غناء ، وتحتوى على فرش ثمينة . وكانت في جملتها على مثال دور الفرس والروم ، مبنية بالآجر ، ومغطاة بالكليس . وكانت تنقسم في العادة إلى أقسام ثلاثة : مقاصير الحرم ، وحجرات الضيافة ، وحجرات الخدم . وكانت جدرانها وسقفها محلاة بالفسيفساء المذهبة والرسوم الملونة ، وعلى أسطحها قباب مرفوعة على عمد دقيقة تظهر للعين كأنها معلقة في الفضاء . وكانت قصور الخلفاء تحتوى على أروقة يجتمع فيها الغلمان ، وتسمى على قدر عددهم ، فكانت تسمى مثلاً بالأربعيني أو السبعيني ، وهكذا .

وقد اقتبس العباسيون نظام مجالسهم عن الفرس أيضاً في كل ما عرف فيها من فخامة وترف وبذخ . وانتشرت مجالس الغناء والطرب التي كان يعقدها الخلفاء ويحضرها الشعراء والمغنون والأدباء والموسيقيون وأهل الفكاهة . وهذا ، إن دل على الانغماس في الملذات وعدم العناية بشئون الدولة ، فإنما يدل من جهة أخرى على حياة الرغد التي كان يحياها الشعب ، وعلى ازدهار الصناعة ونمو التجارة والزراعة . فالصناعات اليدوية كانت متقدمة ، وكانت كل

مدينة مشهورة بنوع خاص من الصناعة يتوارثه الأبناء عن الآباء ، وكان يراعى فى الصناعات ما يحتاج إليه وجهاء المجتمع من تزيين دورهم بأغلى الرياش فانتشرت صناعة السجاد والنسيج والآنية والنحاس . وبطبيعة الحال لم يغفل عما يحتاج إليه عامة الناس فى معاشهم . والتجارة كانت تتبادل على شكل واسع ، وتمتد من المشرق إلى المغرب على ظهور الإبل .

ولقد تفنن الخلفاء فى الطعام ، حتى إنهم كانوا يميزون الشعراء الذين يصفون لهم أصنافه . ولقد كان اللباس الفارسى هو لباس البلاط الرسمى ، فكثرت استعمال الملابس المحلاة بالذهب عند الرسميين ؛ وكان الخليفة هو صاحب الحق فى خلعها على من يشاء . أما لباس الطبقة الراقية فكان عبارة عن سروالة فضفاضة وقميص ودراعة وسترة وقفطان وقباء وقلنسوة . ولباس العامة كان يشتمل على إزار وقميص ودراعة وسترة طويلة وحزام . ولقد أدخل الخلفاء تغييرات على نظام اللبس . ولكنه كان فى جملة مما يراعى فيه الفخامة . وبالطبع كانت أعيادهم يراعى فى الاحتفال بها الأبهة والعظمة ، وكذلك كل المناسبات الدينية . وكانت مواكبهم تحاط بمظاهر الأبهة .

وكان للمرأة فى ذلك الوقت قسط وافر من الحرية ، مما دعا إلى تدخل بعض النساء فى شئون الحكم ، مثل أم المعتز وأم المقتدر . حتى إن بعض القهرمانات كن يتدخلن فى أمور الدولة . وفى هذا ما تسبب فى ضعف الخلافة العباسية .

وقد اختل حبل الأمن بسبب كثرة الحروب بين الأمراء وغارات الجند ، فأدى ذلك إلى البطالة بين الناس .

٣ - البيئة الدينية

العصر العباسى الثانى ، الذى عاش فيه الفارابى ومات ، تعددت فيه الحركات الدينية تعدد الحركات السياسية سواء بسواء . ثورات شعبية نشرت

مبادئ الشيعة بعد أن انتزعت كثيراً من بلاد الدولة العباسية ، وحركات سياسية ودينية قام بها الخوارج والزنج ، وانتعاش المذهب المعتزلة ، وذبوع المذهب أهل السنة على يدى الأشعرى ثم الغزالي من بعده ، وتطور لبعض آراء المتصوفة .

فقد لجأ أئمة الإسماعيلية - أولاً - إلى نشر دعوتهم في الخفاء بعيداً عن مركز الدولة العباسية . واتخذوا مدينة سلمية (من أعمال حماة بالشام) مركزاً لهم . وجاب أتباعهم خراسان والسند بلحذب الأشياع . ولقد اشتهر ميمون القداح بأنه واضع دعامة المذهب الإسماعيلي ، وكان يدعو لفكرته متسترأ وهو يزاول عمله في قداحة العيون أو استخراج ما غشيا من ماء . ومهد بذلك السبيل لابنه عبد الله بن ميمون ، الذى يعتبر المؤسس الحقيقى لمذهب الإسماعيلية ، والذى اتخذ مدينة الأهواز مركزاً لنشر دعوته . ولم يكن من المستطاع أن تظل الدعوة سرّاً كما يريد الدعاة ، فقد علم الوالى بما يعمل به ابن ميمون القداح ، فخشى هذا على نفسه وفرّ إلى البصرة ثم إلى الشام ثم إلى سلمية ومات بها ما بين سنتى ٢٧٠ ، ٢٧٤ هـ ، بعد أن راجت الدعوة على يديه فى كثير من بلاد الإسلام . وكان ابن ميمون القداح قد أرسل رجلاً من دعائه هو الحسين الأهوازي إلى سواد الكوفة ، فالتقى هناك بحمدان بن الأشعث المعروف بقرمط ، وضمه إلى الدعوة ، فكان سنداً قوياً فى نشرها . وقد اتخذ حمدان قرمط بلدة كلواذا من ضواحي بغداد مركزاً له ، ولم يلبث أن زاد أتباعه ، فتشجع وأمرهم بشراء الأسلحة استعداداً ليوم الفصل . ولقد لقيت الدعوة الإسماعيلية رواجاً عظيماً بين العرب على يديه .

واختلف رجال الشيعة فيما بينهم على رياسة الدعوة ؛ ولكن المهم ، ونحن بصدد ذكر ما كانت عليه بلاد المسلمين من تيارات متنازعة وحركات متضاربة حينئذ ، أن نذكر أن كثيراً من بلاد المسلمين مثل شمال غرب العراق وبلاد فارس وبلاد الشام وبلاد البحرين واليمن وبلاد المغرب انتشرت فيها دعوة الشيعيين ، وظلت الدعوة فى السر تارة ، وافتضح أمرها تارة أخرى ، حتى

قامت دولة الفاطميين في الغرب على يدى عبيد الله المهدي في أواخر سنة ٢٩٦ هـ ، وأصبح للشيعة دولة قوية استطاعت أن تناوئ الدولة العباسية وتنشر دعوتها في جميع أنحاء العالم الإسلامى .

ولقد كانت تعاليم المعتزلة في العصر العباسى الأول ، وخاصة أيام المأمون والمعتصم والواثق ، من التعاليم التى دان بها الخلفاء واعتنقوها و زادوا حيالها . فلقد اعتقد هؤلاء الخلفاء فى القول بخلق القرآن ، الأمر الذى دعا إلى سجن أحمد بن حنبل لأنه رفض هذا القول . ودعا أيضاً إلى ما هو أكثر من ذلك ، فلقد كان إطلاق أسرى المسلمين فى البلاد البيزنطية مقصوراً على القائلين بخلق القرآن ، فمن كان لا يقول بذلك عد خارجاً على الإسلام . وفى العصر العباسى الثانى ، كانت الفلسفة اليونانية قد عرفت بين المشتغلين بالعلوم العقلية ، فأثرت بدورها فى تعاليم المعتزلة ، وحاول هؤلاء أن يلائموا بينها وبين العقيدة الإسلامية . ونتج عن ذلك مناقشات فى الندوات والمدارس العلمية وخاصة فى مدرستى البصرة وبغداد ، وكان مدارها بين المعتزلة وأهل السنة من جانب . وبينهم وبين الفلاسفة من جانب آخر . وبذا امتلأ الجو الإسلامى بمجدال عنيف دار حول الأصول الرئيسية للعقيدة الدينية وما ينشأ عنها من فروع .

وعلى الرغم من القوة التى كانت عليها تعاليم المعتزلة بعد أن تأثرت بالفلسفة اليونانية ، فإنها لم تكن المذهب الرسمى للدولة ابتداء من العصر العباسى الثانى ، فقد نهى المتوكل (أول خلفاء هذا العصر) عن القول بخلق القرآن ، فضعفت شوكتهم ، وزادها ضعفاً ثورة أبى الحسن الأشعرى عليهم بعد ذلك .

وبظهور الأشعرى انتصر مذهب أهل السنة . صحيح أن الأشعرى تربى فى أحضان مذهب المعتزلة ، ولكنه بعد أن درس المنطق وتسلح بأسلحته رفض تعاليمهم ، وكان ذلك بعد بلوغه الأربعين من عمره ، أى فى سنة ٣٠٠ هـ . ولقد كادت ثورة الأشعرى أن تقضى على مذهب المعتزلة قضاء تاماً ، كما يذكر ابن خلكان فى وفيات الأعيان على لسان أبى بكر الصيرفى حين يقول :

« كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري ، فحجرهم في أقماع السمسم » .

وظهر في هذا العصر أيضاً بعض غلاة المتصوفين أمثال الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ . وقد بان خطره للعيان في مستهل القرن الرابع الهجري ، وكان ذلك أيام خلافة المقتدر . وكان حامد بن العباس وزير المقتدر يكره الحلاج ، فجعل من امرأته عيناً عليه ، ثم استشهد بها عليه في مجلس ضم كبار القضاة الذين فحصوا كتبه أيضاً ورأوا فيها من الزيغ ما جعلهم يفتنون بكفره وإحلال دمه . ولذا صدر أمر الخليفة بضربه ألف سوط وإحراق جثته وإلقاء رمادها في نهر دجلة (١) .

(١) من المعروف أن قتل الحلاج كان لأجل قوله بالحلل والاتحاد والامتزاج بين الخالق والمخلوق . ولكن الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي يرى أن الحلاج ينفي الامتزاج بين الله والإنسان وهذا واضح في قوله مخاطباً ربه : « . . . وكما أن ناسوتي مستهلكة في لاهوتك غير ممازجة لها ، فلاهوتك مستولية على ناسوتي غير ممازجة لها » ، وقوله أيضاً : « من ظن أن الإلهية تمزج بالبشرية ، والبشرية تمزج بالإلهية ، فقد كفر . فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه » . أما الغلو الذي ظهر في بعض أشعاره ، وظهر منه أنه يقول بالاتحاد تارة ، وبالحلل تارة أخرى ، فإنما مرجعه ، كما يقول الدكتور حلمي : « إلى أنه كان صاحب وجد وذوق وحب ، وكان إلى جانب هذا صاحب غيبة ونشوة تحصلان من السكر . . . وكان الحلاج بحكم هذا كله محباً ولهاً دهشاً إلى أقصى حدود الوله والدهش ، فلم يستطع أن يعبر عن مبلغ تمكن الحب الإلهي من قلبه وسيطرته على نفسه ، وإخراجه عن ذات هذه النفس ، وإدخاله في ذات محبوبه ، إلا في هذه العبارات المفعمة بالفاظ الاتحاد والامتزاج والحلل » .

(الحب الإلهي في التصوف الإسلامي للدكتور محمد مصطفى حلمي ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ ، القاهرة في أول نوفمبر سنة ١٩٦٠) .

الفصل الثانى

الفارابى فى عصره

١ - حياته

(١) نسبه :

اختلف المؤرخون فى نسب الفارابى ، فقال ابن أبى أصيبعة فى « عيون الأنباء » إن اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان . وقال ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » إن اسمه أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ . وقال القفطى إن اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان ، ووافقه فى ذلك البيهقى . وقال ابن النديم فى « الفهرست » إن اسمه هو أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان . وقال صاعد فى « طبقات الأمم » إن اسمه أبو نصر محمد بن محمد ابن نصر ، وقال فى مكان آخر من نفس الكتاب إنه أبو نصر محمد بن نصر . وواضح من هذا أن المؤرخين قد أجمعوا على اسمه ، وإن كانوا قد اختلفوا فى ذكر نسبه واسم أبيه ، فقالوا جميعهم إن اسمه « محمد » . وقد اتفق أغلب المترجمين للفارابى على أنه تركى الأصل ، ولكن ابن أبى أصيبعة ذكر أن والده كان قائد جيش وهو فارسى المنتسب . ويقول الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق : « ولا سبيل إلى تحقيق نسبه من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما . وإذا صح أن أباه كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد الذين يشيد بذكورهم التاريخ . ولعل فيما امتاز به الفارابى من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال » (١) .

(١) « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ، القاهرة سنة ١٩٤٥ ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(ب) موطنه :

ينسب الفارابي إلى بلدة فاراب ، ولكن صاحب الفهرست قال إنه من بلدة فارياب من أرض خراسان . وبديهي أنه لو كان من فارياب لكان اسمه الفاريابي لا الفارابي . وبذا يصبح من المؤكد أنه من بلدة فاراب ، وهي كما يقول ياقوت : « ولاية وراء نهر سيحون في تخوم بلاد الترك وهي أبعد من الشاش ، قريبة من بلاساغون ومقدارها في الطول والعرض أقل من يوم ، إلا أن بها منعة وبأساً ، وهي ناحية سبخة لها غياض ، ولهم مزارع في غرب الوادي تأخذ من نهر الشاش » .

(ج) مولده ونشأته :

ذكر ابن خلكان أن الفارابي توفي سنة ٣٣٩ هـ عن ثمانين عاماً ، وبذا يمكننا أن نستنتج تاريخ مولده بأنه كان حوالي سنة ٢٥٩ هـ . وهذا الاستنتاج ضروري في هذا المجال ، إذ أن المعلم الثاني لم يترجم لنفسه كما صنع بعض مفكري الإسلام ، وكذا لم يفعل ذلك أحد من تلاميذه . ولقد كان الفارابي يهوى التنقل والأسفار . ولكن المؤرخين لم يذكروا عن رحلاته إلا ما وقع منها بعد أن بلغ سن الخمسين ، أضف إلى ذلك أنهم لم يذكروا لنا شيئاً يروي الغلة عن طفولته وشبابه ، بل إنهم تتبعوا حركة أسفاره بعد أن رحل هو من بلده إلى بغداد ، وبذا تظل في حياة الفارابي فترة غامضة قد يحلوها كشف علمي .

وقد نشأ الفارابي على ثقافة لغوية دينية ، فقد أقبل على العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير ، وتعلم اللغة العربية والتركية والفارسية . ويبعد عن الظن أنه عرف لغة أخرى غير تلك اللغات ، فما رواه ابن خلكان من أنه كان يلم بسبعين لساناً يدخل في باب الأساطير ، وقد تبين أنه لم يكن يعرف اليونانية ويتضح ذلك من تحليله لكلمة السفسطة في كتابه إحصاء العلوم ^(١) . ولقد

نال الفارابي - أيضاً - قسطاً من الدراسات العقلية المحيطة به من رياضة وفلسفة ، ولعله لم يتجه إليها إلا متأخراً . ولقد ذكر ابن أصيبعة أنه عني بدراسة الطب عناية خاصة . ولكن الدكتور إبراهيم مذكور لا يقرّ هذا القول ^(١) .

وراء البحث عن الدراسات العقلية ، رحل الفارابي من بلده ، فذهب إلى بغداد ودرس المنطق على إمام المنطقة أبي بشر متى بن يونس ، بعد أن أتقن اللغة العربية . كما درسه أيضاً - كما يقول صاعد في طبقات الأمم - على يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر .

وكان دخول المعلم الثاني مدينة بغداد حوالي سنة ٣١٠ هـ ، وعمره حينئذ يناهز الخمسين . وبهذا تبدأ المرحلة الثانية من حياة الفارابي ، مرحلة النضج الكامل ، والتأثير فيمن يتصل به . وفي بغداد ، التقى بالباحثين من منطقة ولغويين ، فدرس - كما ذكرنا - المنطق على أبي بشر متى بن يونس ، ومالبت الفارابي أن تفوق عليه .

وتوجه إلى حران ، فأخذ المنطق أيضاً عن يوحنا بن حيلان ، ولقد « سمي بالمعلم الثاني لما انتهى إليه من منزلة ممتازة » ^(٢) . وقد تتلمذ عليه يحيى بن عدى المنطقي المشهور .

ورجع الفارابي مرة أخرى إلى بغداد ، كما يذكر ابن خلكان ، فقرأ بها علوم الفلسفة . وأقبل على كتب أرسطو مستخرجاً معانيها . بعد أن قرأها عدة مرات . ولقد وجد على كتاب النفس لأرسطو عبارة بخطه هي : « إني قرأت هذا الكتاب مائة مرة » . ويقال إنه ذكر أنه قرأ « السماع الطبيعي » لأرسطو أربعين مرة . وما زال محتاجاً إلى معاودة قراءته .

وحسب رواية ابن خلكان ألف الفارابي معظم كتبه في بغداد . ونرى أن هذه الرواية صادقة ، لأنه قضى في بغداد ما يقرب من عشرين عاماً في سن نضجه العلمي .

(١) المرجع السابق . (٢) المرجع السابق .

وبعد أن قضى المعلم الثاني هذه الفترة في بغداد ، توجه إلى حلب ، وعاش في كنف سيف الدولة بن حمدان ، والتقى في بلاطه بعلماء الإسلام من كل جنس وثقافة ، لغويين وأدباء وفلاسفة .

ولم يكن الفارابي بالرجل الذي تغريه مظاهر الدنيا والجاه ، بل إنه قضى حياته كلها في شظف من العيش ، وكان يكسب قوته بعمل يديه ، حتى إنه كان يعمل ناطوراً إبان الفترة التي ذهب فيها إلى دمشق . والشيء البارز في حياته هو انقطاعه للتعليم والتأليف وحبه للأسفار ؛ فقد سافر غير مرة - في الفترة التي قضاها في حلب - إلى مصر وإلى دمشق ؛ وانتقل - كما ذكرنا سابقاً - من مسقط رأسه إلى بغداد ، ومنها إلى حران ، ثم رجع إليها .

وقد توفي الفارابي في دمشق سنة ٣٣٩ هـ ، وكرمه سيف الدولة بن حمدان بأن صلى على جثمانه مع بعض خواصه ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير . ولقد كانت وفاة الفيلسوف وفاة طبيعية ، كما ذكر جل المؤرخين . ولقد خالفهم في ذلك البيهقي في كتابه « تاريخ حكماء الإسلام » فذكر أن بعض اللصوص قتلوه في أثناء رحلته من دمشق إلى عسقلان . ونحن نقول مع أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق إنه « لو صحت حكاية قتل الفارابي لأشار إليها من ترجموا له ممن كان زمنهم قريباً من زمنه كأبي الحسن على المسعودي المتوفى سنة ٣٤٦ هـ ، سنة ٩٥٧ م . على أننا لاحظنا في ترجمة البيهقي للفارابي خلطاً تاريخياً يزعم الثقة بها ، وهذه الرواية المنقولة عن قتل الفارابي تشبه أن تكون تحريفاً لما رواه المؤرخون عن مقتل أبي الطيب المتنبي الشاعر المشهور في عودته من بلاد فارس إلى الشام سنة ٣٥٤ هـ » (١) .

٢ - الفارابي الشاعر

روى ابن خلكان وابن أصيبعة أن هناك بعض أشعار تنسب إلى الفارابي؛
فقد روى الأول في « وفيات الأعيان »^(١) هذه الأبيات :

أخي خلّ حيز ذي باطل	وكن للحقائق في حيز
فما الدار دار مقام لنا	وما المرء في الأرض بالمعجز
ينافس هذا لهذا على	أقل من الكلم الموجز
وهل نحن إلا خطوط وقعن	على نقطة وقع مستوفز
محيط السموات أولى بنا	فماذا التنافس في مكر

وهذه الأبيات رواها أيضاً ابن أبي أصيبعة^(٢). ولكن ابن خلكان نفسه
يشك في نسبتها إلى الفارابي . ويقول في ذلك : « ورأيت هذه الأبيات في
الخريدة منسوبة إلى الشيخ محمد بن عبد الملك الفارقي البغدادي الدار »^(٣).

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة ، كذلك ، بعض أبيات شعرية ، ضمن دعاء
أورده على لسان الفارابي ، هي :

يا علة الأشياء جمعاً والذي	كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز	في وسطهن من الثرى والأبحر
إني دعوتك مستجيراً مذنّباً	فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من	كدر الطبيعة والعناصر عنصري

وروى أيضاً هذه الأبيات :

لا رأيت الزمان نكساً	وليس في الصحبة انتفاع
كل رئيس به ملال	وكل رأس به صداع

(١) الجزء الثاني ، ص ١٠٢ .

(٢) « عيون الأنبياء في طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ، ص ١٣٨ ، القاهرة

سنة ١٨٨٢ م .

(٣) « وفيات الأعيان » ، ج ٢ ، ص ١٠٢ .

لزمت بيتي وصنت عرضاً به من العزة اقتناع
 أشرب مما اقتنيت راحاً لها على راحتي شعاع
 لي من قورايرها ندامى ومن قراقيرها سماع
 وأجتنى من حديث قوم إقد أقفرت منهم البقاع^(١)
 وقد ذكر أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بعض أبيات شعرية
 للفارابي عن (مقدمة مجموعة تسمى الفلسفة القديمة ، مطبوعة سنة ١٩١٠
 بالمطبعة السلفية) ^(٢) ، هي :

بزجاجتين قطعت عمرى وعليهما عولت أمرى
 فزجاجة ملئت بحبر وزجاجة ملئت بنحمر
 فبذى أدون حكمتى وبذى أزيل هموم صدرى
 ومن هذا كله ، نرى أن ما وصل إلينا من أخبار المعلم الثانى لا يعطينا
 فكرة واضحة عن هذا الشعر أهو من نظمه أم من نظم غيره . ذلك أن ما فى
 أيدينا من كتب الفارابى نفسه لا يشير إلى شىء من ذلك . وكل اعتمادنا فى
 هذا الموضوع على كتب المؤرخين وقد شك ابن خلكان نفسه ، كما ذكرنا ،
 فى الأبيات التى رواها منسوبة إلى الفارابى . ويضيف أستاذنا المرحوم الشيخ
 مصطفى عبد الرازق إلى ذلك قوله : « نحن نشك فى صحة معظم هذا الشعر أن
 يكون للفارابى ، لما فى أسلوبه من تكلف ينبوعه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ،
 ولما فى معانيه من تبرم بالحياة والناس واستهتار بالشراب » ^(٣) .

وقد يكون للفارابى شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علمية وخلقية ،
 وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض آثاره الفلسفية . ولكننا قبل الكشف عن هذه
 الآثار والعثور على نصوص صحيحة لا نستطيع أن نجزم بأنه كان شاعراً . ومن
 يدرى لعل البحث العلمى يكشف عن هذا الموضوع فى يوم من الأيام ^(٤) .

(١) « عيون الأنباء » ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٢) « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ، ص ٦٦ . (٣) المرجع السابق ، ص ٦٧ .

(٤) أمام هذا الشك فى نسبة هذا الشعر إلى الفارابى ، فضلنا ذكر هذا الموضوع فى الفصل
 الخاص بحياته ، لا الفصل الخاص بجوانبه . (المؤلف) .

الفصل الثالث

جوانب الفارابي

١ - مؤلفاته

يذهب ابن خلكان في « وفيات الأعيان » إلى أن الفارابي ألف معظم كتبه في الفترة التي قضاها من عمره متنقلا بين بغداد ودمشق . وهذه الفترة هي فترة النضوج في حياة المعلم الثاني . ولذا فإنه ليس هناك جدوى في محاولة بعض الباحثين ترتيب هذه الكتب ترتيباً زمنياً ، بخاصة وأنه من الملاحظ أنه لا يوجد عند الفارابي تطور لا في تفكيره ولا في الآراء التي قال بها^(١).

وإذا جاز لنا أن نأخذ برواية القفطي وابن أبي أصيبعة ، فإننا نقول معهما إن مؤلفات الفارابي تزيد على السبعين ، وإن كان هذا العدد لا يبلغ عدد كتب بعض أقرانه ومعاصريه كالكندي والرازي الطبيب^(٢) ، فإنه من ناحية أخرى يقع بعض التكرار في موضوعات بعض الكتب ، فيذكر الكتاب الواحد تحت اسمين مختلفين أو أكثر^(٣).

هذا ، ولم يقدر لكتب الفارابي حظ الانتشار الواسع ، مثلما حظيت به كتب تلميذه ابن سينا « ولعل السبب في ذلك يعود إلى ما ذكره ابن خلكان من أن أكثر مؤلفاته يقع في رقاع مثورة وكراريس متفرقة ، ومن أن الرجل لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المفصلة إلا القليل الذي لا يلفت النظر »^(٤). وقد شك بعض المفكرين في نسبة بعض الكتب التي تركها الفارابي ،

(١) Dr. Ibrah. Madkour, Al- Fārābi, A History of Muslim Philosophy, (١)

Otto Haroswitz-Wiesbaden.

(٢) المرجع السابق . (٣) المرجع السابق .

(٤) « تاريخ الفلسفة العربية » : لحنا الفاخوري و خليل الجر ، ج ٢ ، ص ٩٣ ، بيروت

سنة ١٩٥٨ .

إليه ، مثل كتاب « فصوص الحكم » ، وكتاب « المفارقات » (١) .

وقد انتشرت مؤلفات الفارابي في الشرق في القرنين الرابع والخامس الهجريين وانتقلت إلى الأندلس ، في المغرب ، فتعلم عليها كثير من الأندلسيين ، وترجم بعضها إلى اللغة اللاتينية ، وكذا إلى العبرية (٢) . وقد حفظت تلك الترجمات العبرية في مخطوطات تنازعها مكتبات أوروبا ، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التي نقلت عنها أو عن الأصل العربي مباشرة (٣) . وبذا امتد أثر مؤلفات المعلم الثاني إلى الإسكولائية والمسيحية . وبدأ المشتغلون بالفلسفة في نشرها منذ آخريات القرن الماضي ، وترجم قسط منها إلى بعض اللغات الأوروبية الحديثة (٤) .

وقد كان لمؤلفات الفارابي وابن سينا أثر ظاهر في المؤلفات الفلسفية التي خلفها أبراهام بن داود الطليطلي (٥٠٣ / ١١١٠ - ٥٧٥ / ١١٨٠) الذي حاول أن يوفق بين كتب اليهود المقدسة وفلسفة أرسطو (٥) .

وفي وسعنا أن نقسم كتب المعلم الثاني إلى قسمين متساويين ، على وجه التقريب قسم المنطق ، وتدور بحوثه حول أجزاء كتاب « الأرجانون » بالتعليق تارة ، وبالتلخيص أخرى ؛ ولا يزال أغلب أجزاء هذا القسم مخطوطاً . وقسم الفلسفة ، ويتناول جميع أجزائها من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة ومن هذا القسم نستطيع أن نأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية في مختلف نواحيها ، بخاصة وأنه قد وصل إلينا منه قدر كبير (٦) .

(١) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٢) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٣) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ٩٣ .

(٤) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٥) « تاريخ الفكر الأندلسي » ، تأليف بالثيا ، ترجمة حسين مؤنس ، ص ٥٠٠ ،

القاهرة سنة ١٩٥٥ .

(٦) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

وأشهر الكتب التي صنفها المعلم الثاني هي :

- ١ - مقالة في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب المرسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة .
- ٢ - رسالة في إثبات المفارقات .
- ٣ - شرح رسالة زينون الكبير اليوناني .
- ٤ - رسالة في مسائل متفرقة .
- ٥ - التعليقات .
- ٦ - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .
- ٧ - رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .
- ٨ - كتاب تحصيل السعادة .
- ٩ - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ١٠ - كتاب السياسات المدنية .
- ١١ - كتاب الموسيقى الكبير .
- ١٢ - إحصاء العلوم .
- ١٣ - عيون المسائل .
- ١٤ - التنبيه في سبيل السعادة .
- ١٥ - فصوص الحكم .
- ١٦ - مقالة في معاني العقل .
- ١٧ - تجريد رسالة الدعاوى القلبية المنسوبة لأرسطو .
- ١٨ - النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .
- ١٩ - رسالة في جواب مسائل سئل عنها .
- ٢٠ - تلخيص نواميس أفلاطون .
- ٢١ - كتاب في المنطق يشتمل على :
 - (أ) التوطئة في المنطق .
 - (ب) خمسة فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أداء الشروع في صناعة المنطق .

٢ - أسلوب الفارابي

وأسلوب الفارابي دقيق مركز ، ليس فيه تكرار ولا ترادف . وهو يعنى باللفظ والعبارة ، ويعطى أغزر المعاني في جمل مختصرة . والمعلم الثاني شغوف بالمتقابلات ، فعندما تخطر له فكرة لا بد أن يذكر مقابله ؛ وآية ذلك كتابه المسمى « رسالة في جواب مسائل سئل عنها » . وأهم شيء عند الفارابي - في هذا المجال - أنه يمر على الأمور التي يفترض أنها معروفة دون أن يطيل في شرحها ، ولا تستوقفه الموضوعات العادية ، لكنه عند الحديث عن أساس النظرية ودعامة المذهب يجلي ما غمض ويبدل فيه برأيه ، وخير مثل على ذلك رسالته « في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف » . والجمع والتعميم ، والترتيب والتأليف ، والتحليل والتركيب ، والتفريع والتركيز والتصنيف خاصة من خصائص الفارابي وهدف من أهدافه في الكتابة ، وخير شاهد على ذلك رسالته المسماة « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، فهي أشبه ما يكون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية مبيناً مصدر تسميتها وأسماء رؤسائها^(١).

٣ - العلوم عند الفارابي

(١) تصنيف العلوم :

العلوم ، عند الفارابي ، ثمانية أصناف ، وقد راعى في سردها ترتيباً معيناً ذكره في كتبه « التنبيه على سبيل السعادة » و « تحصيل السعادة » و « السياسات المدنية » و « آراء أهل المدينة الفاضلة »^(٢).

(١) الدكتور المذكور : المرجع السابق .

(٢) « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » ، ص ٧٣ .

وخلاصة مذهبه في هذا الموضوع ، هو أن السعادة غاية كل إنسان ، إذا حصلت له فإنه لا يسعى إلى غاية أخرى ، ذلك أنها كمال وخير . والسعادة لا تحصل للإنسان بالفطرة ولا بالاتفاق ، بل تأتي بالاكتساب . وهي تتوقف على جودة التمييز ، فمن هذه الجودة يحصل للإنسان معارف يمكن وضعها تحت صنفين :

- ١ - صنف يُعلم ولا يفعل ، مثل علمنا أن العالم محدث ، أو أن الله واحد .
- ٢ - صنف يعلم ويفعل ، مثل علمنا أن العدل جميل ، أو أن علم الطب يكسب الصحة .

وتندرج تحت كل صنف من الصنفين صنائع تجوزّه ، وبذا تصبح الصنائع صنفين :

- ١ - صنف يقع به علم ما يعلم فقط .
 - ٢ - وصنف يقع به علم ما يمكن أن يعمل ، ويعطينا القوة على عمله .
- والصنف الأخير قسمان :
- ١ - قسم يتصرف به في البدن ، مثل الطب والتجارة والفلاحة .
 - ٢ - وقسم يعرف به الإنسان أي السّير أجود ، ويتميز به أعمال البر والأفعال الصالحة ، وبه يستفيد القوة على فعلها .

ولما كان مقصود هذه الصنائع الثلاث إما اللذيد أو النافع أو الجميل ، وكان النافع بين نافع في اللذة ونافع في الجميل ، ولما كانت الصناعات البدنية مقصودها النافع ، والصناعات التي تميز بها السير مقصودها الجميل من قبيل تحصيلها العلم واليقين بالحق ، واليقين بالحق جميل ؛ كانت الصنائع صنفين :

- ١ - صنف مقصوده تحصيل الجميل .
 - ٢ - وصنف مقصوده تحصيل النافع .
- والصنف الأول هو الذي يسمى الفلسفة أو الحكمة على الإطلاق . وبالفلسفة ينال الإنسان السعادة ، لأن صناعة الفلسفة تكسبنا كل ما هو

جميل ؛ وهذا الكسب ، يأتي من جودة التمييز الذي يحصل بقوة الذهن ، وقوة الذهن نستفيد منها من صناعة المنطق . وبذا فإن العناية بالمنطق يجب أن تسبق العناية بالصناعات الأخرى .

وصناعة المنطق تعتمد على أمور حاصلة في ذهن الإنسان وغريزية فيه ، غير أنه ربما لا يشعر بها ، فينبغي لكى يتنبه إليها من تحضير أصناف الألفاظ الدالة على أصناف المعاني المعقولة ؛ ولذا فإن المنطق يجد في النحو بعض الغناء في الوقوف على أوائل صناعة المنطق ، فموضوعات المنطق هي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات .

هذا ، ويقسم المعلم الثاني العلوم قسمين :

١ - علوم نظرية ، أو الفلسفة النظرية ، وتشتمل على علوم التعاليم والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة^(١) .

٢ - علوم عملية ، أو الفلسفة العملية ، « وقد ذكر منها العلم المدني " أى علم الأخلاق وعلم سياسة المدينة " ثم علم الفقه وعلم الكلام »^(٢) .
« ويظهر أن الفارابي قد قدم العلوم النظرية على العلوم العملية لتوقف هذه على تلك ؛ فالأولى دعامة للثانية »^(٣) .

(ب) إحصاء العلوم :

على هذا الترتيب العقلي الذي شرحناه ، وضع الفارابي كتابه « إحصاء العلوم » وإحصاء العلوم محاولة تعد الأولى في بابها في تاريخ الفكر الإسلامي^(٤) . ولقد قصد الفارابي من هذا الكتاب إحصاء العلوم المشهورة علماً علماً ، ومعرفة ما يشتمل عليه كل علم وأجزائه وتفرعاته . وجعله في خمسة فصول ، تكلم في الفصل الأول عن علم اللسان وأجزائه ، وفي الفصل الثاني عن علم المنطق وأجزائه ،

(١) « التنبيه على سبيل السعادة » ، ص ٢٠ .

(٢) « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » ، ص ٧٦ .

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٤) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

وفي الفصل الثالث عن علوم التعاليم ، وفي الفصل الرابع عن العلم الطبيعي وأجزائه ، وفي الفصل الخامس عن العلم المدني وأجزائه وعن علم الفقه وعلم الكلام (١).

وهذا الكتاب يعطينا فكرة واضحة للمفهوم التي كانت عليه لفظة « علم » في عهد الفارابي . والعلوم التي صنفها هي :

١ - علم اللسان ، وهو ضربان :

أولهما : حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ، وعلم ما يدل عليه شيء منها .
وثانيهما : علم قوانين تلك الألفاظ .

٢ - علم المنطق (٢) : بعد أن أشار المعلم الثاني إلى أن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل ، وذكر أن هذه الصناعة تناسب صناعة النحو من حيث إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، أشار إلى أن موضوعات المنطق هي التي تعطى القوانين ، فهي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات . وهي ثمانية :

- (أ) المقولات أو قاطيغورياس .
- (ب) العبارة أو « باري إرمينياس »
- (ج) القياس أو « أنالوطيقا الأولى » .
- (د) البرهان أو « أنالوطيقا الثانية » .
- (هـ) المواضع الجدلية أو « طوبيقا »
- (و) الحكمة المموّهة أو « سوفسطيقا » .
- (ز) الخطابة أو « ريطوريقا » .
- (ح) الشعر أو « بويوطيقا »

(١) « إحصاء العلوم للفارابي » : تحقيق الدكتور عهان أمين ، ص ٤٣ ، الطبعة الثانية

سنة ١٩٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣ وما بعدها .

٣ - علم التعاليم : وينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى ، هي :

- (أ) علم العدد ، وهو إما عملى وإما نظرى .
- (ب) علم الهندسة ، ويبحث فى الهندسة العملية والهندسة النظرية .
- (ج) علم المناظر .
- (د) علم النجوم ، وهو إما علم أحكام النجوم وإما علم النجوم التعليمى .
- (هـ) علم الموسيقى ، وهو إما علم الموسيقى العملية وإما علم الموسيقى النظرية .
- (و) علم الأثقال .
- (ز) علم الحيل ^(١) .

٤ - العلم الطبيعى : « وينظر فى الأجسام الطبيعية ، وفى الأعراض التى قوامها هذه الأجسام ، ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض التى قوامها فيها » ^(٢) . وهو ينقسم إلى ثمانية أجزاء عظمى ، هى ^(٣) :

- (أ) السماع الطبيعى .
- (ب) السماء والعالم .
- (ج) الكون والفساد .
- (د) ، (هـ) الآثار العلوية .
- (و) المعادن .
- (ز) النبات .
- (ح) الحيوان والنفس .

٥ - العلم الإلهى : وهو كله فى كتاب ما بعد الطبيعة . وينقسم إلى ثلاثة أجزاء :

- (أ) أحدها يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات .
- (ب) والثانى يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية .
- (ج) والثالث يفحص فيه عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام ^(٤) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٩٩ .

(١) المرجع السابق ، ص ٧٥ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٦ - ٩٨ .

٦ - العلم المدنى : وهو جزءان :

(أ) جزء يشتمل على تعريف السعادة .

(ب) وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير وعلى تعريف الأفعال .

٧ - علم الفقه : « وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط

تقدير الشيء مما لم يصرح واطع الشريعة بتحديدته على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واطع الشريعة بالملة التي شرعها في الأمة التي لها شرع » . وهذا العلم جزءان .

(أ) جزء في الآراء .

(ب) وجزء في الأفعال (١) .

٨ - علم الكلام : « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة

الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واطع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال » . وهو جزءان :

(أ) جزء في الآراء .

(ب) وجزء في الأفعال (٢) .

٤ - فلسفة الفارابي

أخذ المعلم الثاني عن غيره ، ولكنه وضع فلسفته في الإطار الذي يتلاءم وظروف البيئة التي عاش فيها . فقد أخذ عنه أرسطو وأفلاطون وأفلاطونين ، ولكنه مزج كل ذلك وصبغه بصبغة إسلامية واضحة .

وفلسفة الفارابي من الفلسفات ذات المعالم الواضحة والأهداف المحددة ، ترتبط أجزاؤها بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً ، بحيث تبدو منسجمة متناسقة . فلئن كان المعلم الثاني « أرسططاليسياً في المنطق والطبيعات . أفلاطونياً في الأخلاق والسياسة ، أفلوطينياً في فلسفة ما بعد الطبيعة ، (فهو) قبل كل شيء فيلسوف الانتقاء والتوفيق ، والمؤمن بوحدة الفلسفة ، المدافع عنها في كل حال » (٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٧ . (٢) المرجع السابق ، ص ١٠٨ .

(٣) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

(١) وحدة الفلسفة :

يرى الفارابي أن الفلسفة القديمة واحدة . أو يرى على الأقل أن أرسطو وأفلاطون — أكبر فيلسوفين قديمين — لا تتناقض فلسفتهما ؛ فإن مذهبهما ليسا إلا تعبيرين مختلفين لحقيقة واحدة ^(١). ومظهر الخلاف إنما جاء من تعصب الأتباع والتلاميذ ، فهم الذين حرقوا النظريات وبدّلوها ، ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس ، وتمسكوا بالتفاصيل مهملين الجوهر ؛ وبذا تباعدت المسافة بين كبار الفلاسفة . وعمل الأتباع إنما جاء نتيجة تحزّبهم ؛ وإذا كانت الحزبية ضارة في مجال السياسة ، فإن ضررها أكبر في ميدان الفلسفة .

ومسألة الجمع والتوفيق بين كبار الفلاسفة مسألة قديمة ، عرفت قبل الفارابي ، وظهرت في المدرسة الإسكندرانية بوجه خاص وفي المدارس اليونانية المتأخرة بوجه عام . فقد لاحظ فورفوريوس أنه يوجد في مؤلفات أستاذه أفلاطون خلطاً بين آراء الرواقين والمشائيين ، فوضع عدة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو ؛ وسار على نهجه عدد غير قليل من رجال مدرسة الإسكندرية ؛ وإن لم يذهب أحد منهم مذهب الفارابي في الجمع والتوفيق . ^(٢)

ونزعة التوفيق لاءمت الفكر الإسلامي . فالمسلمون كانوا دائماً منحازين إلى المذاهب المتوسطة . فقد وجد المذهب الأشعري رواجاً في المحيط الإسلامي لتوسطه بين أصحاب العقل وأصحاب النقل ؛ ووجد المذهب الشافعي نجاحاً — أيضاً — لتوسطه بين الحنفية والمالكية ؛ ويرجع الفضل إلى الغزالي في إدخال التصوف في صميم العقيدة الإسلامية ، حين نحى جانباً وحدة الوجود كما رآها الحلاج ومادية الذين ينكرون العقل والحدس ^(٣) . ولقد « كان الفارابي يريد أن يدرس كل شيء ، وكان يميل إلى النظر في الأمور من كل ناحية ، وإلى

(١) Encyc. de l'Islam, vol. 2, Paris 1927.

(٢) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

(٣) Dr. Ibrah. Madkour, La Iplace d'al-Fàrabi dans l'école philosophique musulmane, p. 14-15, Paris, 1934.

البحث في جميع الاحتمالات الممكنة . وكان يسعى إلى التوحيد والتعميم ، وهذه الروح البناءة تظهر بوضوح في أسلوبه ومنهجه^(١) . وهذا هو ما جعله مقرباً بين آراء الفلاسفة ، وموفقاً بين النظريات المختلفة ؛ فالحقيقة الفلسفية — عنده — واحدة مهما تعددت المذاهب وتباينت التيارات .

دافع الفارابي بحماسة عن وحدة الفلسفة ، وذكر في دفاعه البراهين الدامغة ، وكتب في ذلك عدة رسائل لم يصل إلينا منها إلا رسالة واحدة^(٢) ، سماها « كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطو » .

يرى المعلم الثاني ، أنه إذا كان هناك اختلاف بين أفلاطون وأرسطو ، فإنه خلاف سطحي لا يمس الجوهر في شيء ، فإنهما يُصدران عن أصل واحد هو الفلسفة ، والفلسفة واحدة ، فلو كان بينهما خلاف كان « الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح »^(٣) . « وأن من طالع كتبهما في المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة في نظرهما هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ووجد أن الرجلين عملاً بإخلاص على تفسير الموجودات من غير ما اختراع ولا محاولة تضليل . وفضلاً عن ذلك فتكذيب رأي الأكثرين في فلسفة الرجلين وفي تفوقهما تجوز وتهور ، لأن الرأي العام برهان من أقوى البراهين . فلم يبق إذن إلا أن الخلاف بين الرجلين وهمي لا حقيقة له »^(٤) .

صحيح أن أفلاطون عاش في عزلة متخلياً عن كثير من ملذات الدنيا ، وأن أرسطو على العكس منه كان مترفاً وتزوج وأنجب وصار وزيراً للإسكندر ، إلا أنه لا يوجد فرق ملموس بينهما ، فلقد دوت أفلاطون السياسة وهذبها ، وبين السير العادلة والعشرة الإنسية والمدنية وأبان فضائلها ، وجرى أرسطو على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية .

(١) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٢) Dr. Ibrah. Madkour, Al-Fârâbi, A History of Muslim Philosophy, Otto

Haroswitz— Wiesbaden.

(٣) « الجمع بين رأي الحكيمين » . ص ٢ ، القاهرة سنة ١٩٠٧ .

(٤) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ١٠٠ .

وكذلك الشأن في كتب الفيلسوفين ، فقد جرى أفلاطون على استعمال الرموز ، أما أرسطو فقد أوضح ورتب ، وكشف وأبان . وهذا إن عده البعض اختلافاً وتبايناً في المنهج ، فإن الفارابي لا يرى فيه ذلك . فأفلاطون عمد إلى ذلك لأنه كان يرى أن الفلسفة جعلت للخاصة ، وأرسطو – وإن لم يستعمل الرموز – فإن القارئ يجد في تبويبه وترتيبه نفس الصعوبة التي للرموز ؛ زد على ذلك أن الغموض يظهر في أسلوبه حين يحذف المقدمة الضرورية في كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والحلقية ، أو حين يذكر مقدمات قياس قائم يتبعها بنتيجة قياس آخر . وهذا من شأنه يجعل فلسفته من الفلسفات التي كتبت للخاصة ، كما كان يرى أفلاطون سواء بسواء .

وثمة مسألة أخرى ، هي نظرية المثل . إن أفلاطون يثبت المثل ، فإن لكثير من الموجودات – عنده – صوراً مجردة في عالم الإله لا تدثر ولا تفسد . أما أرسطو فإنه نعى على القائلين بهذا الرأي ، وذهب إلى أن أفلاطون قد ضل الطريق حين حاول تفسير الكائنات بمثل قائمة بذاتها . ولكن أرسطو ، وإن ظهر رأيه هذا في كتابه « ما بعد الطبيعة » فإنه في كتاب « إيثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية . وهذا التناقض الذي يظهر عند أرسطو ، هو – عند الفارابي – بعيد ومستنكر ، فإن لآراء المعلم الأول معاني وتأويلات تتفق وإن اختلفت ظواهرها ، « وإذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة » . ثم يحاول الفارابي – في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين – إثبات وجود صور ضرورية في العقل الإلهي هي مصدر إبداع ما أبدعه الله . وهذه الصور الموجودة في العقل الإلهي لا تخرج عن المثل التي قال بها أفلاطون فالحكيمان اليونانيان – إذن – متفقان في هذه المسألة ، ولا خلاف بينهما .

هذه بعض أمثلة اخترناها من محاولة توفيق الفارابي بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو ، على ما يوجد بينهما من خلاف . ولقد حاول الفارابي أن يبين اتفاقهما في غير ذلك من المسائل ، ويثبت أن الخلاف لا يتعدى الظاهر ، ومن يتأمل ويتمعن النظر فيما يقولان به يتبين له أنه لا خلاف على الإطلاق ،

فالحقيقة واحدة عندهما ولكنها لا تظهر أمام الذين يأخذون الأمور مأخذاً سطحياً ولا يتعمقون في أسس المشاكل الفلسفية .

ولقد أظهر الفارابي في توسطه بين الحكيمين اليونانيين « مقدرة حقيقة وبذل جهداً صادقاً ، فقد اتبع في توفيقه طريقة علمية قائمة على مقارنة نصوص الحكيمين وعلى تقصى الأفكار المثورة هنا وهناك في كتبهما . ولم يعتمد على أقوال الناس في الحكيمين ولا على ما أثر عنهما ، بل راح يطلب المصادر وينهل من ينابيع في بحث وعمق نظر . إلا أن محاولة الفارابي قامت على أساس واه هو اعتقاده بوحدة الفلسفة ، ومن ثم فقد كانت فاشلة لبعد ما بين أرسطو وأفلاطون في الرأي الفلسفي » (١) .

ذلك أن محاولة الفارابي في التوفيق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو ، إنما بنيت على ظن خاطئ ، فإنه انزلق مع من انزلقوا من مفكرى عصره ونسب كتاب « إيثولوجيا » لأرسطو وهو في الواقع للفيلسوف الإسكندري أفلوطين . فكتاب أفلوطين المسمى « التساعات Enneadés » قد لخص — مع تغيير في الترتيب وتوسع في النص ابتغاء الإيضاح — منه أجزاء من « التساعات » الرابعة والخامسة والسادسة ، وتألف من هذه الخلاصة المزدوجة كتاب أطلق عليه اسم « أثولوجيا أرسطاليس » . ومن هذا يبدو أنه نسب إلى أرسطاليس ، لا إلى صاحبه الحقيقي أفلوطين (٢) .

ومهما يكن من أمر هذا الخطأ ، الذي وقع فيه المعلم الثاني ، فإنه يعتبر دعامة كبرى قامت عليها الفلسفة الإسلامية . فهي تعتبر فلسفة توفيقية ، حاولت التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وقربت بين أرسطو والمعتقدات الإسلامية وجعلته أصلاً من أصولها (٣) . كما حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة ، ورأت أن الحقيقتين الدينية والفلسفية متفقتان في الموضوع وإن اختلفتا في الشكل .

(١) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ١٠٥ .

(٢) « أفلوطين عند العرب » ، التصدير ، لعبد الرحمن بدوي ، ص ٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٥ .

(٣) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ١٠٦ .

وقد عالج الفارابي مسألة التوفيق ، وحاول البرهنة على أن دين الإسلام لا يناقض فلسفة اليونان . ذلك أن العنصر الثاني في قضية التوفيق كان عبارة عن « فلسفة مشائية امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية ، وهذه العناصر نفسها هي التي مكنتها من التلاقى مع تعاليم الإسلام »^(١). والفارابي هو أول من أظهر هذا التوفيق ، ووضعه في صورة واضحة ، ولقد تبعه من جاء بعده من فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا وابن رشد^(٢).

(ب) المنطق :

لئن كان المعلم الثاني قد اهتم بالمنطق اهتماماً كبيراً ، وكتب فيه كتباً كثيرة فإنه لا يكاد يخرج عن منطق « الأرجانون » على النحو الذي وصل به إلى العالم العربي^(٣).

ويرى الفارابي — في كتابه « إحصاء العلوم » — أن صناعة المنطق تعطينا القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل ، وتهدينا إلى طريق الصواب وطريق الحق في كل ما يمكن أن نغلط فيه .

ومنطق الفارابي ليس مجرد تحليل للتفكير العلمي : فهو فوق اشتماله على مباحث في نظرية المعرفة ، يشتمل على كثير من الملاحظات اللغوية^(٤) . فالمنطق يشبه علم النحو وعلم العروض في أنه من العلوم العقلية ، مثل النحو بالنسبة للألفاظ ، والعروض بالنسبة للأوزان . ولكن إذا كان المنطق يشبه النحو ، فإنه ينبغي أن نفرق بينهما . ففي حين أن النحو تنصب بحوثه على الألفاظ من حيث هي ألفاظ ، ويعرض لقوانين اللغات المختلفة باختلاف الشعوب والأجناس ، فيضع قوانين لكل لغة على حدة ؛ فإن المنطق إنما يتصل بالألفاظ من حيث إنها قوالب للمعاني ، ويخاطب العقل الإنساني في كل زمان ومكان . فالنحو خاص ، والمنطق عام .

(١) Dr. Ibrah. Madkour, Al-Farâbi, A History of Muslim Philosophy, Otto Haroswitz-Wiesbaden

(٢) المرجع السابق .

(٣) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » لدى بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو رييدة، ص ١٥٨ ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٥٤ .

ويبرز المعلم الثاني الجانب العملي التطبيقي من المنطق ، وذلك عندما يلاحظ أن قوانين المنطق عبارة عن آلات تمتحن بها المعقولات ، كما تمتحن الأبعاد والأحجام والأثقال بالمقاييس والمكاييل والموازين :

والمنطق فائدة عظيمة ، فهو يعين الإنسان فيما يلتمس تصحيحه عند نفسه ، وفيما يلتمس تصحيحه عند غيره ، وفيما يلتمس غيره تصحيحه عنده . ولا يمكن الاستعاضة عن المنطق بالدربة في الأقاويل والمخاطبات الجدلوية ، ولا بالدربة بالتعاليم مثل الهندسة والحساب . ومثل من يزعم ذلك ، كمن يزعم أن حفظ الشعر والخطب تغني عن قوانين النحو . والمنطق - بعد - صناعة لا بد منها ، وليست فضلاً لا يحتاج إليه ، فالذي فطر على عدم الخطأ لا يمكنه الاستغناء عن المنطق بحال .

والمنطق ، إذا نظرنا للعلاقة بين موضوعه والأشياء المتحققة في الأعيان ، نجده - عند الفارابي - ينقسم إلى قسمين : تصور ، وتصديق . ويشتمل الأول على مسائل المعاني والحدود ، أما الثاني فيشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين . « والتصورات - التي أقحمت الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها - ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب » (١) .

والتصورات هي أبسط ما يرسم في النفس ، وكل تصور يحتاج إلى تصور آخر يتقدمه ؛ إلا أن هذه القاعدة ليست مطردة في كل المعاني ، فإن هناك معاني أولية « مركوزة في الذهن » بينة بنفسها ، ويقينية إلى أقصى درجات اليقين ، لا يمكن أن يتصل تصورها بتصور آخر يتقدمه ، مثل الوجوب والوجود والإمكان .

وكذلك التصديق ، منه ما لا يمكن إدراكه إلا بإدراك شيء آخر قبله ، ومنه ما يحصل التصديق به بدون استعمال قياس أو برهان ، لأنه بين بنفسه

(١) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ص ١٥٩ .

لا يحتاج إلى برهان ولا يحتملة ، فهو من قبيل الأحكام الأولية الظاهرة في العقل ، مثل إن الكل أعظم من جزئه^(١).

وتدور مسائل المنطق حول قوانين المعقولات ، وتنقسم أجزاؤه إلى ثمانية ، هي : المقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان ، والحدل ، والسفسطة ، والخطابة ، والشعر .

والبرهان هو أهم وأشرف الأجزاء جميعها ، فهو المقصود من علم المنطق ، وتعد الأجزاء الأولى من المنطق تمهيداً له ، والأجزاء التي تتلوه إما تطبيقاً له أو تحريزاً مما يخشى أن يخلط به ، وأهم مقاصده هو الوصول إلى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه في جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم . « فصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسانية »^(٢) . وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابى ، فبه يظهر للعقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها في وقت معاً . والبرهان ليس مجرد صناعة ، بل يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وأن يحدث العلم ، وبعبارة أخرى ليس البرهان آلة للفلسفة فحسب ، بل هو أخرى أن يكون من أجزائها^(٣).

والفارابى في تقسيمه هذا ينحو منحى أرسطو ، وهو إذ يعتبر الخطابة والشعر من الكتب المنطقية إنما يقع فيما وقع فيه بعض المشائين من قبل ، وخاصة في مدرسة الإسكندرية ، صحيح أن « الإسكندر الأفروديسى لا يعتبر الخطابة ، وبالتالي الشعر ، جزءاً من أجزاء الأرجانون ، ولكن من تبعه من المفسرين — وخاصة مفسرى القرن الخامس الميلادى — لم يقتفوا أثره ، فأمونيوس وسبمليقيوس وداوود الأرمنى قد تركوا تصنيفاً للأرجانون وضعوا فيه الخطابة والشعر . وأمونيوس

(١) « الثمرة المرضية » ، عيون المسائل ، ص ٥٦ ، ليدن سنة ١٨٩٢ .

(٢) « الثمرة المرضية » ، الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطاليس » ، ص ٢ ، ليدن .

(٣) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ص ١٦٠ .

يعتبر أيضاً إيساغوجي فورفوريوس من الكتب المتتمة للأرجانون . وأكبر الظن أن فلاسفة العرب قد استقوا من هؤلاء المؤلفين تقسيمهم المذكور سابقاً للمنطق ، ففي تفاسيرهم للأرجانون يدرسون جزءاً جزءاً من أجزائه التسعة مبتدئين بإيساغوجي ومنتهين بالشعر « (١) » .

ولئن كان كتاب « البرهان » عظيم الشأن في نظر أرسطو ، فإنه كان يباهى بالكشف الذي حققه في « كتاب القياس » « (٢) » .

ولقد أخذ الفارابي نفسه بتعريب منطق أرسطو ووضعه في ألفاظ تلائم العالم العربي . وهو يصرح بذلك في كتاب « القياس الصغير » فيقول في أوله : « قصدنا من ذلك في كتابنا هذا أن نبين كيف القياس وكيف الاستدلال . . . ونجعل القوانين التي نثبتها ههنا بأعيانها الأشياء التي أفادناها أرسطاليس في صناعة المنطق . ونتحرى أن تكون العبارة عنها في أكثر ذلك بالفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي ، ونستعمل في إيضاح تلك الأشياء أمثلة مشهورة عند أهل زماننا . . . فإنه ليس اقتفاء أرسطاليس في شرح ما كتبه . من القوانين أن نستعمل عبارة وأمثلة بأعيانها . . . وليس مقصودة بتلك الأمثلة والألفاظ أن يقتصر بالمتعلم على معرفتها أنفسها فقط ولا أن يتطرق إلى تفهم ما في كتبه بتلك الأمثلة وحدها دون غيرها ، لكن مقصوده تعريف الناس تلك القوانين بالأمور التي يتفق أن تكون أعرف عندهم » « (٣) » .

وإذا كانت أجزاء المنطق ثمانية ، فإن أنواع القياس وأنواع الأقاويل التي يلتمس بها تصحيح رأى أو مطلوب ، في الجملة ، ثلاثة . وأنواع الصنائع التي فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس في المخاطبة ، في الجملة خمسة :

(١) Dr. Ibrah. Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris 1934, p. 12.

(٢) Dr. Ibrah. Madkour, Al-Farabi, A History of Muslim Philosophy, Otto Haroswitz-Wiesbaden.

(٣) Dr. Mubahat Turker, Farabinin Bazi Mantik Eserleri, Ankara, 1958, p. 244-245.

برهانية وجدلية وسوفسطائية وخطبية وشعرية^(١). فالبرهانية ، هي التي تفيد اليقين . والجدلية تستعمل في إيقاع الظن الذي يقترب من اليقين ، أو بتعبير آخر توقع شبه اليقين عن حسن قصد . والسوفسطائية توهم فيما ليس بحق ، وتوقع شبه اليقين عن سوء قصد وتضليل . والخطابية ترمى إلى إقناع الإنسان في أى رأى كان، إقناعاً قريباً من الظن القوي . والشعرية ، هي التي توقع في النفس التخيل ، وتستميلها عن طريق العاطفة^(٢) .

هذا ، ويعتمد الفلاسفة والعلماء على الاستدلال البرهاني ، ورجال الفرق على الأقيسة الجدلية ، والساسة على الخطابية^(٣).

ومتابعة لإيساغوجي فورفويوس ، يبين المعلم الثاني رأيه في مسألة الكليات ، فالجزئي عنده لا يوجد في الأفراد الخارجية والمحسوسات فحسب ، بل يوجد في الذهن أيضاً . وكذلك الكلي يوجد وجوداً حقيقياً في الذهن ، فوق وجوده بالعرض في الأفراد الخارجية ، فإذا كان العقل يستخرج بطريق التجريد الكلي من الجزئي ، فإن للكلي وجوداً بذاته ، متقدماً على وجود الجزئيات . وبذا تكون فلسفة الفارابي متضمنة للمذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية ، وهي : الكلي سابق على الجزئي ، الكلي قائم بالجزئي ، الكلي يأتي بعد الجزئي . وما الوجود إلا علاقة نحوية أو منطقية ، وليس هو مقولة تصدق على الشيء الموجود بالفعل ، فما وجود الشيء إلا الشيء نفسه^(٤).

(ج) الميتافيزيقا :

إذا كان المعلم الثاني قد حاول التوفيق بين أفلاطون والمعلم الأول ليثبت وحدة الفلسفة ، وبني توفيقه على فكرة خاطئة ؛ فإن فكرة التوفيق في ذاتها

(١) « إحصاء العلوم » ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) « إحصاء العلوم » ، ص ٦٤ ، ٦٩ .

(٣) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

(٤) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ص ١٦١ .

تعدّ أساساً هاماً من أسس الفلسفة الإسلامية . فالفلسفة الإسلامية فلسفة توفيقية ، توفق بين الدين والفلسفة ، وتعتبر الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية متفقتين في الموضوع وإن اختلفتا في الشكل ، « فهي فلسفة مشائية امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية . وهذه العناصر نفسها هي التي مكنتها من التلاقى مع تعاليم الإسلام . ولا نزاع في أن الفارابي هو أول من أظهر هذا البناء الجديد في صورة واضحة ، وسار على نهجه من جاءوا بعده » (١) .

والتوفيق عند الفارابي يدور حول نقطتين أساسيتين : أولهما ، هي تنقيح المشائية وصبغها بصبغة أفلاطونية بحيث تكون أقرب إلى تعاليم الإسلام ، وذلك كما فعل الفارابي في نظرية العقول العشرة ونظرية العقل . وثانيتهما ، هي تفسير الحقائق الدينية تفسيراً عقلياً (٢) .

١ - الله :

الموجودات قسمان : واجب الوجود ، وممكن الوجود ، « وليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود » (٣) . وواجب الوجود إما أن يكون واجب الوجود بالذات ، أو واجب الوجود بالغير وهو الممكن إذا وجد (٤) .

فالممكن الوجود بذاته ، والواجب الوجود بغيره ، لا بد لوجوده ، من علة وإذا وجد كان واجب الوجود بغيره . فالنور - مثلاً - لا يوجد بالفعل إلا إذا وجدت الشمس ، وذلك أنه ممكن الوجود بذاته قبل وجود الشمس ، فإذا وجدت هذه كان واجب الوجود بغيره .

فالممكن الوجود يحتاج إلى علة توجده . ولما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد للأشياء الممكنة من انتهائها إلى شيء واجب ، وهذا

(١) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

(٣) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ص ١٦٢ .

(٤) « الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » ، عيون المسائل ، ص ٥٧ ، طبعة ليدن .

الواجب هو الموجود الأول ، يعطى الوجود إلى من لا يستطيع أن يعطى ذاته الوجود .
 وواجب الوجود لاعلة لوجوده ، فهو واجب الوجود بذاته ، تفضى طبيعته
 بوجوده ، فإنه « إذا فرض غير موجود لزم منه محال » ، فلا يجوز كون غير
 وجوده ، لأنه السبب الأول لوجود كل شيء .

٢ - طبيعة الله :

الله إذن هو الوجود التام ، فهو وجود بغير علة ، مبرأ من جميع أنحاء
 النقص . له بذاته الكمال الأسمى ، قائم بذاته ، وهو بالفعل من جميع
 جهاته منذ الأزل ، دائم الوجود بجوهره وذاته . فجوهرة كاف في بقائه ودوام
 وجوده : ووجوده خلو من كل مادة ، فهو عقل محض وخير محض ومعقول
 محض وعاقل محض . وليس له بالتالى صورة ، إذ هذه لا تكون إلا في مادة^(١) .

فوجود الله إذن بسيط غير مركب . وهذه البساطة لا يمكن أن تكون لشيء
 آخر ، ذلك أنه يمتاز ، عن غيره بأنه تام ، والتام الوجود لا يمكن أن يوجد
 وجود خارج منه من نوع وجوده . فهو إذن واحد لا شريك له . فلو كان
 هناك موجودان واجبا الوجود ، كانا متفقين أو متباينين ؛ ولما كان الاتفاق
 غير التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات . وبعبارة أخرى ، لو لم يكن
 الله واحداً ، وكان هناك آلهة كثيرة ، لكانوا لا يخرجون عن أحد أمرين ،
 إما أن يكونوا متماثلين في كمال الوجود ، وهذا مستحيل ؛ وإما أن يكونوا
 متغايرين في شيء ما يعد جزءاً مما به قوام وجودهم ، وبذا يكون هناك تركيب
 وهو مستحيل أيضاً . وبسطة الله ، وكونه لا جنس له ، يجعل من المستحيل
 حده « لأن التحديد هو تركيب ، هو تعريف بالنوع والفصل كما في الصور ،
 أو هو تعريف ، بالمادة والصورة كما في الجواهر ، وهذا كله مناف لبسطة الله »^(٢) .

والإنسان لا يعرف الله معرفة دقيقة واضحة ، إلا بقدر ما يتخلص من

(١) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٩ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٦ .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١١٠ .

المادة التي يغوص فيها . ونحن أمام الوجود الأكمل ، كأنا أمام أقوى الأنواء ، لا نستطيع احتمالاً لضعف أبصارنا^(١) . والإنسان يطلق على الله أسماء تدل على منتهى الكمال . والله إذا وصف بصفات . فإن ذلك يكون من باب المجاز « لا ندرك كنهها إلا بطريق التمثيل القاصر »^(٢) . وبعض الصفات تضاف لله من حيث هي ، وبعضها يطلق عليه من حيث علاقته بالعالم ، من غير أن يناقض هذا وحدة الذات الإلهية .

وصفات الله تتفق مع جوهره . ذلك لأنه واحد بسيط ؛ فهو — بجوهره — عقل بالفعل ، فليست له علائق بالمادة ، ووجوده غير محتاج إليها ؛ وهو من هذا الوجه أيضاً يعد معقولاً بجوهره . فالله هو العقل والمعقول والعاقل وموضوع ما يعقل .

وعلم الله بذاته ليس شيئاً سوى جوهره . فهو — لكونه عالماً — لا يحتاج في علمه إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد الفضيلة بعلمها . وكذلك القول في كونه معلوماً ، فهو « مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم » . وحكمته أيضاً لا يستفيدها بشيء خارج عن ذاته . وهو حق لأنه موجود يتمتع بأكمل مظاهر الوجود . وهو حي لأنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل . وهو مغتبط في جلاله غير المتناهي لأنه « المحبوب الأول والمعشوق الأول » ، سواء أحبه غيره أو لم يحبه ، وعشقه غيره أو لم يعشقه .

٣ — العناية الإلهية :

من المعروف أن المعلم الأول ينكر علم الله بالجزئيات ، ولكن الفارابي في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » يصرح أن الباري جل جلاله مدبر لجميع العالم ، وتشمل عنايته كل شيء ، ولا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، وكل ما في العالم من أجزاء وأحوال موضوع على أحسن ما يمكن من توافق وإتقان^(٣) . ويذكر في « عيون المسائل » أن العناية الإلهية تحيط بجميع الأشياء ،

(١) المدينة الفاضلة ، ص ١٤ . (٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٦٣ .

(٣) « الثمرة المرضية » ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

وتتصل بكل كائن ، فكل شيء بقضاء الله وقدره خيراً كان أو شراً ، فإن الشر موجود إلى جانب الخير . ولو لم يكن الشر لما كان الخير الكثير الدائم ^(١) .

٤ - الفيض :

وإذا كان : الله واحد ، غير متغير ، عقل ، بعيد عن المادة ، لا يحتاج في وجوده وفي بقاءه إلى غيره ، مباين بجوهره لكل ما عداه ، لا شبيه له ولا مثيل ، ولا ضد له ولا ند ، تبرا وحدانيته عن كل معاني الشرك والتعدد ؛ إذا كان كذلك ، فما صلته بالمتعدد المتغير ، وما علاقته بالمادة التي تحتاج في وجودها وفي بقاءها إلى الغير ؟

إن نظرية الفيض والصدور تفسر لنا كل هذه الأمور . فما هو الفيض ؟ لقد « اضطربت أقوال الفلاسفة في إيضاح ماهية الفيض ، وقد عبر عنها أصحاب الأفلاطونية الحديثة باستعارات تشبيهية لم تجل حقيقتها . أما الفارابي فقد استطاع أن يحدد الفيض بطريقة عقلية » ^(٢) . فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد فمن تعقل الله لذاته أو علمه بذاته ، ومن حيث إنه مبدأ للخير وللنظام ، صدر عنه موجود هو العقل الأول . فالعلم هو القدرة التي تخاق كل شيء ، ويكفي أن يُعلم الشيء لكي يوجد .

٥ - التنجيم :

ومن الطبيعي أن يحكم الفارابي المنطقي بفساد علم أحكام النجوم ، فليس من العقل في شيء أن نعزو كل حادث عارض أو كل شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب ونقرنه بها ، ولئن كان الرواقيون ورجال مدرسة الإسكندرية قد قالوا بالتنجيم ، فإن الفارابي قد أنكره كما أنكره أرسطو من قبل . فالممكن لا تمكن معرفته معرفة يقينية ، وتحقق خصائص الممكن في أغلب ما يحدث على الأرض . أما العالم العلوي فتختلف طبيعته من طبيعة العالم السفلي ، وهي تتبع نواميس ضرورية في سيرها ، وتمنح العالم السفلي من فعلها الخير فحسب .

(١) « الثمرة المرضية » عيون المسائل ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٢) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ١١٣ .

صحيح أن هناك معرفة برهانية كاملة اليقين في علم النجوم التعليمي ، ولكن هذا شيء والادعاء بأن بعض الكواكب يجلب السعادة وبعضها يجلب النحوسة والربط بين موت عظيم ونحسوف أو كسوف أو أى شيء من هذا القبيل شيء آخر . فما هذا الأمر الأخير إلا من قبيل دعاوى المنجمين التي يجب الشك في صحتها ، فإن معرفة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي لا يمكن الجزم بها ، ويكفى أن نعرف أن طبيعة الكواكب واحدة وأنها خيرة أبداً .

٦ - العالم :

إن نظرية العقول العشرة أساس اعتمد عليه الفارابي ليفسر به مشكلة الصلة بين الواحد والمتعدد ؛ ويوفق به ، من ناحية أخرى ، بين هيولى أرسطو الأزلية الأبدية ^(١) والخلق الذي قال به الدين الإسلامى .

فبالنسبة للفكرة الأولى ، حاول المعلم الثانى تنزيه الله عن التعدد والمادة . إلا أنه أسبغ على العقول ، التي هي الواسطة بين الله والمادة ، صفات جعلتها تختلط بالله ، ولم يستطع توضيح الكيفية التي خرجت بها المادة من عقول مجردة عن المادة ^(٢) .

أما بالنسبة للفكرة الثانية ، فقد استقبح الفارابي قول من رأى أن أرسطو قال بقدم العالم ، في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطاليس » ^(٣) . إذن هو ، بالتالى ، يقول بحدوث العالم .

وقد بينا ، في غير هذا الموضع من الكتاب ، أن الفارابي قد ظن خطأ أن كتاب الربوبية (وهو الكتاب الذى اعتمد عليه في هذا الجبال) من تأليف أرسطو وهو في الواقع من تأليف أفلوطين .

ولكن هذا ليس هو المهم في موضوعنا هنا ، وإنما المهم هو أن الفارابي

(١) « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، ليوسف كرم ص ١٨٧ ، الطبعة الأولى ، القاهرة سنة

١٩٣٦ .

(٢) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

(٣) « الثمرة المرضية » ، ص ٢٢ ، طبعة ليدن .

يستقبح رأى من ادعى على أرسطو القول بقديم العالم . زد على ذلك أن المعلم الثانى يؤكد قول المعلم الأول بحدوث العالم . ويعتمد فى هذه المرة على كتاب أصيل لأرسطو هو كتاب « السماء والعالم » . إن أرسطو قال : « إن الكل ليس له بدء زمانى » ^(١) ، مما دعا بعض المفسرين إلى الظن بأنه يقول بقديم العالم . وهذا الظن خطأ ، فى رأى الفارابى ، فإن الزمان ما هو إلا عدد حركة الفلك ، فهو يحدث عن الفلك وحركته ، وما يحدث عن الشئ لا يشمل ذلك الشئ ، فوجود الفلك إذن خارج عن الزمان .

إذن ، العالم — عند أرسطو ^(٢) والفارابى — حادث . وكونه ليس له بدء زمانى ، هو — على حد قول الفارابى — إنه « لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً ، أو الحيوان الذى يتكون أولاً فأولاً بأجزائه » ^(٣) . ذلك أن أجزاء العالم يتقدم بعضها بعضاً بالزمان ، وما دام الزمان يحدث نتيجة لحركة الفلك ، فليس إذن لحدوث العالم بدء زمانى ، بل هو إنما أبدعه البارى جل جلاله دفعة واحدة بلا زمان ، « وعن حركته حدث الزمان » ^(٤) .

وهذا التأويل الخاص الذى وضعه الفارابى لفكرة الزمان ، ويقول فيه إنه نتيجة لحركة الفلك ، نجده فى صورة أخرى عندما سئل الفارابى عن كون العالم وفساده وهل هو شبيه بكون سائر الأجسام وفسادها ^(٥) ، فيجيب بأن الكون والفساد أو التركيب والتحليل لا يجوز إلا فى الزمان ، والزمان بدء ، وبدؤه هو الأول المحض ، فبدء الشئ غير الشئ . فالعالم بكلية وجد دفعة واحدة بلا زمان ، ولكن أجزاء العالم كونها وفسادها فى زمان .

ويصرح الفارابى بحدوث العالم بشكل أوضح فى « الدعاوى القلبية » ^(٦) ، فيقول إنه يحدث ، وإن وجوده بعد وجود الله بالذات ، فيقول فى ذلك : « إن العالم يحدث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم . ثم بعد

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .
 (٢) الثمرة المرضية ، ص ٢٣ .
 (٣) « انثمة المرضية » ، رسالة للمعلم الثانى فى جواب مسائل مثل عنها ، ص ٨٦ ، ٨٧ .
 (٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
 (٥) « انثمة المرضية » ، رسالة فى الدعاوى القلبية ، ص ٧ ، طبعة حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٤٦ هـ .
 (٦) « تجريد رسالة فى الدعاوى القلبية » ، ص ٧ ، طبعة حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٤٦ هـ .

انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات .
وهذا كله يدل بوضوح على أن الفارابي يقول بحدوث العالم .
ولكنه حدوث من نوع خاص ؛ حدوث ليس من عناصره فكرة الزمان ، بل
هو عبارة عن إبداع على دفعة واحدة بلا زمان ، وعن حركة هذا العالم حدث
الزمان .

وهذا القول بالحدوث لا يتفق مع فكرة الخلق التي وردت في القرآن الكريم .
فالله — حسبما جاء في القرآن — خلق السموات والأرض في ستة أيام ؛ أي
أن الزمان عنصر هام من عناصر خلق العالم . وكون العالم — عند الفارابي —
قد أبدع دفعة واحدة بلا زمان ، وأن وجوده أتى بعد وجود الله بالذات ، قريب
من القول بأن العالم فاض عن الله كفيضان النور عن الشمس ؛ فكما أن
النور لازم من لوازم الشمس ، فكذلك وجود العالم لازم من لوازم العلة الأولى ؛
ولذا فإن العالم قديم قدم الله .

وهكذا حاول الفارابي ، في هذه المسألة ، أن يوفق بين فلسفة أرسطو وبين
الدين الإسلامي ، فلم يُنجده تأويله الخاص لفكرة الزمان واعتباره إياه أنه حركة
من حركات الفلك . وبذا يبقى قول الإمام الغزالي صحيحاً في اعتبار فلاسفة
الإسلام قائلين بقدم العالم ، أو هذا ما يفهم — على الأقل — بالنسبة للفارابي .

(د) النفس :

لا توجد النفس في الإنسان فقط ، فالحيوان نفس ، والنبات نفس ،
ولكل كوكب من الكواكب نفس ، وللسماء نفس ، وللعالم نفس ، وتختلف
كل نفس من الأنفس المذكورة بعضها عن بعض .

١ — النفس الإنسانية :

هي « استكمال أول لجسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوة » ، وهي أيضاً
صورة للجسد . ولا يجوز — كما قال أفلاطون — وجود النفس قبل البدن ،

ولا انتقالها من بدن إلى آخر ، كما يقول أصحاب مذهب التناسخ ^(١) . وهي — لأنها صورة الجسد — تفيض عن واهب الصور ، وهو العقل الفعال ، عندما تصبح مادة الجسم في الرحم قابلة لها .

٢ — خلودها :

وإذا كانت النفس « استكمالاً أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة » وصورة للجسد ، كما قال أرسطو ^(٢) ، فهي من ناحية أخرى جوهر روحانى بسيط مباين للجسد . فهل هي خالدة ؟

إن الخلود في طبيعة النفس ، لا كل نفس ، بل هو لنوع خاص من النفوس . فالنفس الفاضلة بمواظبتها على أفعال الخير ، تصير أقوى وأفضل وأكمل إلى حد يستغنى فيه عن المادة فلا تتلف بتلفها . أما النفس الجاهلة ، فإنها تظل غير مستكملة ، بل محتاجة في قوامها إلى المادة ضرورة ، فيكون مصيرها إلى العدم ؛ وكذلك النفس المريضة التى لا تصغى إلى قول مرشد ولا نصيحة معلم أو مقوم ، لأنها لم تشعر بمرضها ، فتبقى هيولانية غير مستكملة وبذا لا تفارق المادة وتبطل بإبطائها . وهناك نوع ثالث من النفوس لا يخلد في النعيم ولا يفنى أيضاً بفناء الجسد ، بل يظل بعد فناء الجسد خالداً في الشقاء ، وهي النفوس التى تعرف السعادة وتعرض عنها ، فهذا النوع الأخير من النفوس قد بلغ درجة العقل المستفاد ، مثله مثل النوع الأول وعلى عكس النوع الثانى ، إلا أنه تشاغل بما تورده الحواس عليه ، وعرف طريق الخير وازور عنه ^(٣) .

(١) « الثمرة المرضية » عيون المسائل ، ص ٦٤ .

(٢) « مسائل متفرقة » ، ص ١٨ ، ١٩ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

(٣) إلا أن ابن طفيل في رسالة حى بن يقظان يقول : « وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك . . . فقد أثبت في كتابه « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ؛ ثم صرح في « السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة للكاملة ؛ ثم وصف في شرح « كتاب الأخلاق » شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها تكون في هذه الحياة التى في هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه « وكل من يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات =

٣ - قوى النفس :

إذا كان الإنسان يشترك مع سائر الحيوان بأن في نفسه قوى تفعل أفعالها بالآلات الجسمية ؛ فإنه يمتاز عنها بأن فيها ما لا يفعل بالآلات الجسمية ، بل بقوة العقل . وقوى النفس إما أن تكون محركة أو تكون مدركة^(١) .

(أ) القوى المحركة :

والقوى المحركة إما أن تكون منمية أو نزوعية . فالأولى يشترك فيها النبات والحيوان والإنسان ، ومنها الغذائية والمربية والمولدة ، وغايتها تنمية الكائن الحي وحفظ وجوده وحفظ نوعه بالتالي . والثانية يكون بها نزوع الإنسان نحو المحبة أو الإيثار أو الشوق أو الأمن ، أو نحو البغضاء أو العداوة أو الخوف ، وما إلى ذلك من الانفعالات . وبها تكون الإرادة أيضاً ، فالإرادة «نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك»^(٢) .

(ب) القوى المدركة :

والقوى المدركة إما أن تكون حساسة أو متخيلة أو ناطقة . والقوى الحساسة إما أن تعتمد على الحواس الخمس أو على الحس الباطني . فإن أدركت الأولى الملموسات والطعوم والروائح والألوان والأصوات ؛ فإن للثانية إدراكاً فوق ذلك وهو ما يسمى بالإحساس الباطني ؛ وإن كانت كحقيقة الإدراك هي للنفس في مجموعها .

أما القوة المتخيلة ، فهي التي تتركب من صور المحسوسات ، بعد غيبتها عن الحس ، تركيبات بعضها صادق إذا طابق الحقيقة والواقع ، وبعضها كاذب إذا لم يطابق الحقيقة والواقع . فتدرك النافع والضار واللذيد والمؤذي

= عجائز» ، فهذا قد آياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى . وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العدم .) . حى بن يقظان ، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، دار المعارف ، سنة ١٩٥٢ ، ص ٦٢ .

(١) « الثمرة المرضية ، عيون المسائل » ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٥٠ ، مطبعة النيل بمصر .

والجميل من الأفعال والأخلاق . وهى إذا سميت عند الحيوان وهماً ، فهى عند الإنسان مفكرة .

(ج) القوى الناطقة :

وأما القوى الناطقة ، فهى التى توجد عند الإنسان فقط ، وبها يفعل العقولات ، ويميز بين الغث والthin. وهى إما أن تكون نظرية يعرف بها الإنسان المعرفة فى ذاتها ، أو عملية يعرف بها الإنسان المهن والصناعات . ويحدث فيها نزوع نحو ما تعقله ، فإن كل إحساس أو تخيل يعقبه نزوع ، كنتيجة ضرورية لازمة لزوم الحرارة عن جوهر النار ، وهذا النزوع يأتى بعد أن تميز النفس بين الجميل والقبيح .

٤ - النفس واحدة :

وحقيقة الأمر أن جميع قوى النفس ما هى إلا مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هى النفس . فقوى النفس تترايط وتترتب ، بحيث تكون كل منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها . فهى ليست متساوية فى الرتبة ، فى رأى المعلم الثانى ، بل بعضها أرقى من بعض . فالغاذية مثلاً مادة للحاسة ، والحاسة صورة لها ومادة للمتخيلة ، وهذه صورة للحاسة ومادة للناطق ، والناطق صورة للمتخيلة وليست مادة لشيء . فهى أفضل القوى النفسانية وصورة لكل ما دونها من الصور .

(د) العقل :

العقل هو القوة الناطقة عند الإنسان ، والذى به يتميز عن سائر الحيوان . والعقل عند الفارابى ، كما هو عند أرسطو عقلاان : عقل عملى ووظيفته معرفة الصناعات والمهن . كما ذكرنا من قبل ذلك ، وعقل نظرى « ويحوز به الإنسان المعرفة » كما يقول . وإذا كانت النفس كمال الجسم ، فإن العقل هو كمال النفس ، وما الإنسان - كما يرى المعلم الثانى - إلا العقل ، على الحقيقة .

وقد عالج الفارابي مشكلة العقل في مواضع متفرقة من كتبه ، وزاد على ذلك بأن وقف عليها رسالة مستقلة في معاني العقل ، « وقد عرفت هذه الرسالة جيداً في الشرق والغرب ، وترجمت إلى اللاتينية في تاريخ مبكر » (١) . ومشكلة العقل عنده تلخص رأيه في نظرية المعرفة ، وهي « ترتبط بمذهبه الفلسفي ربطاً وثيقاً ، وتتصل بنظرية العقول العشرة ، وتعدّ أساساً لنظرية النبوة » (٢) .

وقد قسم المعلم الثاني العقل النظري إلى : عقل هيولاني ، وعقل بالملكة ، وعقل مستفاد .

١ - العقل الهيولاني :

يسمى أيضاً العقل بالقوة ، وهو نفس أو جزء من نفس ، أو قوة من قواها ، أو شيء ذاته مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وبذا يدركها . فهو كهيئة في مادة تنطبع عليها صور الموجودات ، كما تنطبع النقوش على الشمع ؛ وهيئة النقرش هذه هي المدركات أو المعقولات . ففي الأشياء المحسوسة ، إذن ، معقولات بالقرة ، تصبح بالفعل في الذهن عند انتزاعها بواسطة الحواس ، وبهذا الانتقال يصبح العقل الذي كان بالقوة عملاً بالفعل .

من هذا نرى أن المعلم الثاني يسمى العقل الهيولاني تارة بنفس ، وأخرى بجزء نفس ، وثالثة بقوة ، ورابعة بهيئة (٣) .

٢ - العقل بالملكة أو العقل بالفعل :

والعقل بالفعل أو بالملكة مرتبة أسمى من العقل بالقوة ، يتدرج الذهن إليها عند حصوله على طائفة من المعقولات ؛ وإذا لم يدرك هذا العقل معقولات

(١) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

(٣) « الثمرة المرضية ، مقالة في معاني العقل » ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

معينة يظل بالقوة بالنسبة لها . فالمعقولات — على حد تعبير الفارابي — معقولات بالقوة ، وهي التي لم تنتزع عن موادها ؛ ومعقولات بالفعل انتزعت عن موادها وصارت صوراً للعقل ، فأصبح بها العقل عقلاً بالفعل . ولهذا فإن كونها معقولات بالفعل أو عقلاً بالفعل شيء واحد بعينه . إذ أن للمعقولات وجودين : وجود بالقوة في المحسوسات قبل أن تعقل ، وآخر في العقل . فإذا عقل الإنسان — بالتجريد الذهني — المعقولات المجردة ، ووصل عقله إلى مرتبة العقل بالفعل ، لم يكن بذلك قد عتل شيئاً خارجاً عن ذاته^(١) ، ويسمو إلى مرتبة أخرى هي مرتبة العقل المستفاد .

٣ — العقل المستفاد :

ومرتبة العقل المستفاد مرتبة يصبح فيها العقل البشري قادراً على إدراك الصور المجردة ، التي لم تخالط المادة أصلاً ، فقد رأينا أن العقل بالفعل يدرك المعقولات المجردة ، وهي التي كانت في مواد وانتزعت منها ، ولكن العقل المستفاد يستطيع أن يدرك الصور المجردة ، وهي تمتاز عن المعقولات المجردة بأنها لم تكن قط في مادة بحيث تنتزع منها ، ولكنها دائماً مفارقة ، وذلك مثل العقول السماوية أو المفارقة .

ولكن هل كل ذهن بشري قادر على الوصول إلى درجة العقل المستفاد ؟ كلا ، إن مرتبة العقل المستفاد ، التي هي أسمى مراتب الإدراك البشري ، لا يبلغها العقل بالفعل إلا « بعد أن تصير فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقارنة من العقل الفعال ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر » ، كما يقول الفارابي^(٢) .

ولذا ، فإن أفراد البشر يتفاوتون في معلوماتهم ، نظراً للتفاوت الموجود في مراتب عقولهم ؛ ومن يصل منهم إلى درجة العقل المستفاد ، فهو الذي ينكشف

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٨٤ .

له الخفى ويتصل مباشرة بعالم العقول المفارقة . وهؤلاء هم أصحاب النفوس الخالدة ، فإن النفس الخالدة — عند الفارابى — هى التى تبلغ مرتبة العقل المستفاد ، وتصبح فى غنى عن المادة ، قادرة على الاتصال بالعقل الفعال ، فتصبح إلهية بعد أن كانت مادية .

* * *

وهكذا يتبين أن العقل الإنسانى عند الفارابى يسير فى تدرج صاعد على ثلاث درجات .

أدناها عقل بالقوة ، أو عقل مادى ، أو عقل هيولانى ، وهو يعتبر مادة للعقل بالفعل .

والثانية عقل بالفعل ، ويعد صورة للعقل بالقوة ومادة للعقل المستفاد .
والثالثة ، أو الدرجة العليا ، عقل مستفاد ، ويعد صورة للعقل بالفعل ، ومادة لعقل مفارق هو العقل الفعال .

وكل عقل — كما يقول الفارابى — يتزع به الشوق إلى العقل الذى فوقه فى الدرجة ، والعقل الأعلى يرفع الأدنى إليه . والتدرج يتم بمؤثر هو فعل بطبيعته ، يعمل على نقل حالة القوة إلى حالة الفعل . وهذا المؤثر هو العقل الفعال ، فهو بالنسبة إلى القوة كنسبة الشمس إلى العين . فإن العين بصر بالقوة ما دامت فى ظلمة ، فإذا حصل الضوء ، وحصلت صور المرئيات فى البصر ، صارت بصرًا بالفعل .

٤ — العقل الفعال :

فالعقل الفعال أو الروح الأمين أو روح القدس ، كما يسميه الفارابى ، مهم جداً فى نظرية المعرفة عنده . قال به أرسطو حين أراد أن يعلل عملية الانتقال من القوة إلى الفعل . وزاد الفارابى على ذلك بأن جعله واهباً للصور ، ذلك أن المعقولات موجودة فى العقل الفعال ، يهبها بذوره إلى العقل الإنسانى ، أو على وجه الدقة يهبها إلى العقل الإنسانى الذى وصل إلى مرتبة العقل المستفاد .

فإمكان حصول المعرفة في الذهن البشري، وكذلك صحتها، متوقفان على العقل الفعال ؛ ذلك أنه سمي فعالاً ، لأن العقل المستفاد عند الإنسان يفعل به . ومن هذا يظهر تلاقى نظرية المعرفة عند الفارابي بنظريته في الفيض ، ويظهر أيضاً التقاء الفلسفة بالتصوف .

* * *

هذه هي نظرية العقل بوجه عام ، عند الفارابي . قسم فيها العقل الإنساني إلى عقل عملي وعقل نظري ، ثم قسم العقل النظري إلى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد ، وربط العقل المستفاد بالعقل الفعال كي تحصل المعرفة الإنسانية .

ولقد « كان لهذه النظرية أثر كبير في القرون الوسطى . فأخذ بها ابن سينا وزادها وضوحاً ، وتأثر بها ابن رشد برغم تمسكه بأرسطو ، وكاد ابن ميمون الفيلسوف اليهودي أن يرددها حرفياً . وعند المسيحيين كانت في مقدمة المشاكل الفلسفية لأنها كانت تدور حول نظرية المعرفة ، وتتصل كل الاتصال بخلود النفس . وقد نشأ عنها اتجاهات ومذاهب مختلفة ناصرت الفارابي وابن سينا أحياناً ، وناقضتهما أحياناً أخرى . ويمكننا أن نقول باختصار إن نظرية العقل أهم نظرية إسلامية أثرت في الفلسفة المسيحية » (١) .

(هـ) الأخلاق :

إن السعادة هي الغاية القصوى التي يشتهاها الإنسان . وإذا كان كل ما يسعى إليه الإنسان ، هو في نظر المعلم الثاني خير وغاية في الكمال ، فإن السعادة هي أسمى الخيرات جميعها ، فبقدر سعى الإنسان إلى بلوغ الخير لذاته تكتمل سعادته .

وتنال السعادة بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم متصلين ، ولذا

(١) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

فإن أى إنسان يستطيع عمل الخير ويسير فيه وينال السعادة إذا أراد ذلك ، فما عليه إلا محاولة تنمية خصال الخير الموجود في نفسه بالقوة لتصير ملكة راسخة تتجه دائماً إلى عمل الخير . فإن الممارسة عنصر هام ، عند الفارابي ، لاكتساب الأخلاق المحمودة أو المذمومة ، ومن الممارسة تتولد العادة ^(١) .

ويحاكى الفارابي أرسطو في اعتباره أن الفضيلة وسط بين حدين : الإفراط والتفريط . فهو في كتابه « التنبيه على سبيل السعادة » يعتبر العمل الصالح هو العمل المتوسط ^(٢) ، فالشجاعة - مثلاً - حد وسط بين التهور والجبن ، والكرم يتوسط بين البخل والتفريط ، والعفة تقع بين الحلاعة وعدم الشعور باللذة .

وإذا كانت اللذات الجسدية تأتي عن طريق الحواس ، فإن اللذات الفكرية طريقها العقل . وإذا كانت الأولى سهلة المنال فهي أيضاً سريعة الزوال ، بعكس الثانية التي لا تكتسب إلا بممارسة الخصال الحسنة مثل جودة الروية والتميز وقوة العزم . وجودة التميز - كما يقول الفارابي - هي التي نحصل بها على المعرفة . والمعرفة نوعان : نوع يُعلم ولا يعمل ، مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ؛ ونوع يُعلم ويعمل ، مثل علمنا أن طاعة الوالدين حسنة . أى أن المعرفة عبارة عن العلم النظرى والعلم العملى ، وهما يؤلفان الفلسفة التي بها تنال السعادة ، وإذا كنا نصل إلى الفلسفة وننال السعادة بجودة التميز ، فإننا نصل إليها بوساطة المنطق ، كما ذكرنا ذلك في مكان آخر من هذا الكتاب . فالمنطق يضع قوانين المعرفة والأخلاق مهمتها وضع قوانين السلوك ، وإن كان « العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق » ^(٣) .

والأشياء الإنسانية التي بها تحصل السعادة للناس في الدنيا والآخرة عبارة عن أربعة أجناس ^(٤) ، وهي :

(١) « التنبيه على سبيل السعادة » ، ص ٨ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٣) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ص ١٧٠ ، ١٧١ .

(٤) « تحصيل السعادة » ، ص ٢ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

١ - الفضائل النظرية ، وهى العلوم الأولى ، أى المبادئ الأولى للمعرفة ، منها ما يحصل للإنسان بلا شعور ومنها ما يحصل نتيجة للتأمل والفحص والاستنباط والتعليم والتعلم ، مثل : المنطق والبحث عن مبادئ الموجودات .

٢ - الفضائل الفكرية : وهى لا تفارق الفضائل النظرية ، وبها يمكن للإنسان أن يستنبط ما هو أنفع بالنسبة لغاية فاضلة ، وهى على حد تعبير الفارابى « أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس »^(١) ، ولذا فإنها فضائل فكرية مدنية .

٣ - الفضائل الخلقية ، وهى فى مرتبة تالية للفضائل الفكرية ، لأن الفضائل الفكرية شرط لها ، وبها يلتبس الخير^(٢) .

٤ - الفضائل العملية ، وهى تحصل للإنسان إما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وإما بالإكراه^(٣) .

هذه هى الفضائل الأربع التى يذكرها الفارابى فى كتابه « تحصيل السعادة » . وهو يرى أن من الفضائل ما هو كائن بالطبع ، ومنها ما يكون بلا إرادة ، فمن أوتى طبعاً فائقاً عظيماً تحصل عنده الفضائل النظرية والفكرية والخلقية العظمى ، وكذلك تحصل عنده الصناعة العلمية العظمى . ومن الممكن أيضاً الحصول على الفضائل الإنسانية بالإرادة ، وذلك يأتى بمراقبة الإنسان لنفسه والعمل على تلافى نقائصها ، فإذا وصل إلى درجة الفضيلة المتوسطة عد فاضلاً .

وبالتعليم والتأديب تحصل الفضائل المختلفة فى الأهم ، فالأول طريق للفضائل النظرية ، والثانى طريق للفضائل الخلقية والصناعات العملية ؛ ويحصل الأول بالقول فقط ، أما الثانى فيحصل أحياناً بالقول وأحياناً بالفعل .

ومن يقوم بمهمة التعليم والتأديب ، معلم أو مؤدب ، وهو رئيس المدينة أو من يتدبه الرئيس لهذا الغرض .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤ ، ٢٥ .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١ .

(و) المدينة الفاضلة :

فرئيس المدينة — الذى هو واضع النواميس والشرائع ، كما ذكرنا — هو المعلم والمرشد والمدير ؛ ذلك لأن الفطر تختلف بين كافة البشر ، فن أوتى فطرة قوية وحصل على السعادة ، يقف موقف المعلم والمرشد لمن لم يعلم السعادة من تلقاء نفسه . ورئيس المدينة عند الفارابى ، تجتمع فيه جميع الخصال الحميدة ، قوى الشخصية ، تام الأعضاء ، ذكى ، لبق ، قانع فى المأكل والمشرب والنكاح ، غيرى لا محباً لذاته ، صادق لا يكذب ، كبير النفس ، كريم ، عادل ، مبغض للجور والظلم ، قوى العزيمة ، شجاع لا يخاف ^(١) . فالفارابى « يصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ، فهو أفلاطون فى ثوب النبي محمد » ^(٢) .

ذلك أن مهمة الرئيس ليست سياسية فحسب ولكنها خلقية أيضاً ، فمن الناحية السياسية هو الرئيس الأعلى لكل المدينة ، ووزراؤه ومساعدوه ليسوا إلا منفذين لأوامره ؛ ومن الناحية الخلقية هو النموذج الذى يقلده المدنيون والمثال الذى يحتذونه ويترسمون خطوات سيره . وما على الرئيس إلا أن يحاول ما استطاع أن يصبغ جميع الأفراد بطبيعته هو ^(٣) .

وهذه الصفات التى يرى الفارابى ضرورتها فى رئيس المدينة ، إذا اجتمعت فى رجل واحد كان هو ، بالطبع رئيس المدينة ، أما إذا توزعت على عدة رجال ، كانوا جميعاً الرؤساء الأفاضل بشرط أن يكون هؤلاء الرجال متلائمين . أى أن يكون منهم الحكيم ، والعادل ، وصاحب العزيمة . . . وهكذا . أما إن خلوا جميعاً من رجل حكيم ، فإن المدينة تبقى بلا ملك ، ويكون رئيسها ليس بملك ، وبذا تتعرض للهلاك .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ - ٩٠ .

(٢) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ص ١٧٢ .

(٣) « الجانب الاجتماعى فى المدن الفاضلة » لسعيد زايد ، مجلة الشؤون الاجتماعية ، العدد

التاسع ، السنة السادسة ، سبتمبر سنة ١٩٤٥ .

هذا ، باختصار ، بعض ما يتعلق برئيس المدينة الفاضلة . فما هي المدينة الفاضلة ؟ الإنسان مدني بطبعه ، وليس من الممكن أن يبلغ كمالاً ما إذا عاش منفرداً دون معاونة الناس . فإن الإنسان مفتور في بلوغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه القيام بها وحده ، فالاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال ، والحياة ضمن المجتمعات تهيب الإنسان لنيل السعادة التي هي غاية الفرد^(١) .

والمجتمعات عند الفارابي قسمان : مجتمعات كاملة ، ومجتمعات غير كاملة . أما الكاملة فهي ثلاث^(٢) : العظمى ، وهي جماعة من أمم كثيرة أي عبارة عن المجتمع الإنساني بأسره . والوسطى ، وهي عبارة عن أمة واحدة . والصغرى ، وتتكون من أهل مدينة واحدة .

وأما غير الكاملة، فهي مجرد اجتماعات في القرى أو في الطرق أو في البيوت^(٣) . ومن الطبيعي أن تختلف الأمم بعضها عن بعض بفعل العوامل الجغرافية والأخلاق والشيم الطبيعية واللغة ، وما إلى ذلك .

والتعاون بين أفراد المجتمع الواحد هو وسيلة السعادة ، وبه تنال ، وتصير المدينة فاضلة ؛ وبه أيضاً تصير الأمة التي هي مجموعة من المدن أمة فاضلة ؛ وبه كذلك يصير المجتمع الإنساني الذي هو مجموعة من الأمم مجتمعاً إنسانياً فاضلاً . فالمدينة الفاضلة أشبه بجسم الإنسان يختص كل عضو من أعضائه بعمل معين ، فإذا قام كل عضو بعمله على الوجه الأكمل صار الجسم في مجموعه صحيحاً ، وكذا المدينة الفاضلة فطر أفرادها بفطر متفاضلة ، ووجهتهم إرادتهم نحو فعل الخير ، وبذا تصبح المدينة سعيدة^(٤) .

وكما أن القلب هو العضو الرئيسي في البدن تخدمه جميع الأعضاء ، وكما أن للنفس — عند الفارابي — وحدة ، وترتب قواها بحيث نجد القوة الغذائية في المرتبة الدنيا ، والقوة الناطقة في المرتبة العليا ؛ فكذا المدينة الفاضلة ، فيها مراتب رئاسات تبدأ بالرئيس الأعلى ، وتنتهي إلى مرتبة من الخدمة « ليست

(١) « تحصيل السعادة » ص ١٤ . (٢) « السياسات المدنية » ، ص ٣٩ .

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة. (٤) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى»^(١). وكذلك تصير المدينة الفاضلة في انسجامها وتسلسل مراتب أفرادها «شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى والاسطقسات وارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها»^(٢).

المدن غير الفاضلة :

وإلى جانب المدينة الفاضلة ، ذكر المعلم الثاني بعض مدن أخرى هي :

(١) المدينة الجاهلة ، وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولم تخطر ببالهم^(٣). وجل اهتمام أهلها هو سلامة الأبدان والحصول على الثروة وممارسة اللذات ، وهم يرون في ذلك سعادتهم . وللمدينة الجاهلة عدة أقسام ، منها^(٤) :

١- المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضروري مما يحفظ عليهم صحتهم .

٢- والمدينة البدالة ، ويتعاون أهلها على بلوغ الثروة لذاتها .

٣- ومدينة الخسة والشقوة ، ويقتصر أهلها على التمتع باللذة المحسوسة .

٤- ومدينة الكرامة ، ويتعاون أهلها على أن يصيروا مكرمين ذوى عظمة وشهرة ، سواء بالقول أو بالعمل .

٥- ومدينة التغلب ، وغاية سكانها التغلب على غيرهم ، وسعادتهم في هذه الغلبة .

٦- والمدينة الجماعية ، ويعيش أهلها حسبما يشاءون ، وليس لأحد منهم على أحد سلطان .

٧- ومدينة الندالة ، ويتعاون سكانها على جمع الثروة فوق ما يحتاجون ، ولا ينفقون منها .

(١) « السياسات المدنية » ، ص ٥٣ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٣) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٩٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٩٠ - ٩٢ ، « السياسات المدنية » ، ص ٥٩ - ٧٦ .

(ب) المدينة الفاسقة ، وهى التى عرف أهلها ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ، ولكن أعمالهم تشبه أعمال أهل المدن الجاهلة .

(ج) المدينة المتبدلة ، وهى التى كان يعتقد أهلها ما يعتقد أهل المدينة الفاضلة من آراء ، ولكنهم تبدلوا ، فذب الفساد فى آرائهم وأفعالهم .

(د) المدينة الضالة ، وهى التى لا يسير أهلها على العقيدة الصحيحة فى الله والعقل الفعال ، وينخدع رئيسها الناس ، ويدعى أنه موحى إليه .

(هـ) النوابت ، وهذه توجد فى المدن الفاضلة نفسها ، وفى غيرها من المدن ، وهم عبارة عن أناس يضررون بالمجتمع . ومثلهم — كما يقول الفارابى — مثل الشوك النبات بين الزرع ، ومنهم البهيميرن بطبعهم ، وهم لا يعدون مدنيين ، بل هم أشبه بالبهائم الإنسانية أو البهائم الوحشية ، يأوون البرارى متفرقين أو مجتمعين ، أو يأوون قرب المدن . منهم من يعيش على اللحوم النيئة ، ومنهم من يعيش على النبات ، ومنهم من يفترس مثل السباع . فمن كان من هؤلاء إنسياً يترك ويستعبد ويتنفع به كما ينتفع بالبهائم ، وإلا فيقاتل كما تقاتل سائر الحيوانات الضارة .

هذه ، باختصار ، أشكال المدن الجاهلة والضارة ، أما آراؤهم فصبتها الجاهالة والضلالة أيضاً ، فهم قوم أنانيون ، يرى بعضهم أن الاجتماع لا يقوم إلا على الحاجة والضرورة ، ويرى البعض الآخر أنه يقوم على التحاب . ولكنهم اختلفوا فيما يكون به التحاب . فقول إن أساسه القربى ، وقيل إن أساسه التعاهد ، وقيل إن أساسه تشابه الخلق والاشتراك فى اللغة ، وقيل إن أساسه الاشتراك فى السكنى أو فى السكة أو فى الملة . وهم فى الحملة يرون العدل من وجهة نظر خاصة ، لا تخرج عما يدعو إليه الطبع ، ففعل الغالب عدل دائماً ، وعلى الضعيف اتقاء شر القوى بممارسة القناعة وقبول الاستعباد .

هذا على عكس صفات أهل المدينة الفاضلة التى تقوم على النظام والعلم وتعشق الفضيلة ، فكل عضو يقوم بالعمل الذى يصلح له .

(ز) نظرية النبوة^(١) :

إذا كانت الأعمال الاجتماعية في المدينة الفاضلة تتفاوت بتفاوت الغاية التي يهدف إليها كل عمل ، فإن أشرف عمل هو ما عهد إلى الرئيس . فمكان الرئيس من المدينة — كما ذكرنا سابقاً — هو مكان القلب من جسم الإنسان ، فهو مصدر الحياة ، ومبعث النظام والتناسق . ورئيس المدينة ، عند الفارابي ، فوق كونه سليم البنية وجيد الفهم ومحباً للعلم ونصيراً للعدالة ، فإنه يسمو إلى درجة العقل الفعال ويمتزج به امتزاجاً كلياً وجزئياً ، ويتلقى عنه الرغبات والهداية مباشرة . فإذا كان اتصاله بالعقل الفعال آتياً عن الطريق الكسبي فهو حكيم أو فيلسوف ، أما إذا كان هذا الاتصال آتياً عن طريق الهبة الإلهية فهو نبي . والطريق الكسبي الذي يصل به الرئيس إلى الاتصال بالعقل الفعال يتلخص في الرياضيات والمجاهدات والتأمل والنظر ، إذ يصبح الحكيم أو الفيلسوف بهذا واصلًا . وهذا يشبه ما قال به شيخ الأكاديمية الفيلسوف أفلاطون حين فرض في رئيس مدينته حاسة سادسة ، هي القدرة على إدراك الحقائق العامة ، وعلى تفهم المعقولات الصرفة .

أما الهبة الإلهية — التي يصبح بها رئيس المدينة نبياً — فإن طريقها المخيلة والمخيلة ، كما يعرفها الفارابي ، هي القوة التي بها يحفظ الإنسان ما رسمه في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس ، وهي القوة التي تقوم بخدمة القوة الناطقة .

وتلعب المخيلة دوراً هاماً في علم النفس عند الفارابي ، إذ تنفذ إلى نواحي الخصائص النفسية المختلفة ، فإن لها صلة قوية بالميل والعواطف ، كما أن لها دخلاً في الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، وتمد المخيلة القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها إلى غرض [مّا] . وتغذي الرغبة والشوق بما يؤججها ويدفعها [١]

(١) في هذا الموضوع اعتمدنا على مقال لنا بعنوان « المخيلة وصلتها بالوحي والإلهام عند الفارابي »

منشور في الجزء التاسع بالمجلد الثامن عشر من مجلة الأزهر ص ٨٤٤ - ٨٤٩ سنة ١٩٤٧ ، وقد أضفنا إليه بعض الزيادات . (المؤلف) .

إلى السير في الطريق إلى النهاية ؛ وإلى جانب هذا تحتفظ الخيلة ، كما قلنا ، بالآثار الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس . وللمخيلة ، فوق قدرتها على الاحتفاظ بما يأتيها من صور ، قدرة على الابتكار ، وهو ما يسميه علم النفس الحديث بالخيال المبدع ، وهو الذى يستطيع بواسطته الإنسان أن يؤلف ويربط الأفكار والصور بطريقة جديدة مبتكرة ، بحيث يخلق شيئاً جديداً لم يكن معهوداً من قبل ، وتنتج عن ذلك الأحلام والرؤى .

وسنحاول ، مع الفارابى ، توضيح أثر الخيلة في الأحلام ، إذ بتفسيرنا معه هذه الأحلام تفسيراً علمياً سيكولوجياً نستطيع معه كذلك تفسير النبوة وآثارها . ذلك لأن الإلهامات النبوية ، كما يقول الفارابى ، قد تظهر في صورة الرؤيا الصادقة ، أو في صورة الوحي في حالة اليقظة ؛ وقد بين المعلم الثانى هاتين الصورتين في فصلين متتالين في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، تحت عنوان « القول في سبب المنامات »^(١) ، و« القول في الوحي ورؤية الملك »^(٢) .

ففي حالة النوم تكون القوى التى تتصل بالخييلة في حالة سكون ، فتفرد الخيلة بنفسها وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التى أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة ، ولما كان للمخيلة ، كما قلنا ، قدرة على الاختراع ، فإنها تخلق من هذه الصور المحفوظة لديها صوراً أخرى جديدة ، بأن تتركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض . على أنها ، بجانب قدرتها على الاختراع ، لها قدرة عظيمة كذلك على المحاكاة والتقليد ، واستعداد كبير للانفعال والتأثر ، فهى تحاكي القوة الحسية والتزوعية ، فيقوم الإنسان أثناء نومه بأعمال تصور خصائص هذه القوى من غضب أو شهوة أو ما شاكل ذلك .

وباختصار ، فإن أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ، ذات أثر واضح في مخيلته ، وبالتالي تكوين أحلامه . فاختلاف هذه الأحلام يرجع

(١) ص ٦٨ .

(٢) ص ٧٤ .

إلى العوامل المؤثرة فيها ، ومن هنا نحلم بالسباحة في الرقت الذي يكون فيه مزاجنا رطباً . وعلى كل حال فإن الميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما ، لها دخل عظيم في تكوينه وتشكيله .

هذا هو رأى الفارابي في الأحلام ، ونحن إذا فهمنا منه أنه يقول بعقل باطن وعقل واع ، وأن العقل الباطن هو خزانة الذكريات أو الآثار الحسية ، فإننا لا نجد عنده ما يقصر الأحلام على تحقيق رغبات مكبوتة ، كما هو الشأن عند فرويد مثلاً ، زد على ذلك أن المعلم الثاني لم يتجه إلى الماضي فقط في تفسير الأحلام . بل اتجه إلى المستقبل أيضاً ؛ والرؤى الصادقة ، عنده ، دليل على ذلك ؛ فيوسف الصديق عندما رأى أحد عشر كوكباً والشمس والقمر له ساجدين ، تحققت رؤيته في المستقبل في أرض مصر ، وكذلك محمد عليه الصلاة والسلام عندما كان في غار حراء ثم جاءه جبريل بأول آية من آيات التنزيل ، على نحو ما هو معروف لدينا ، دلت رؤيته على تبشير رسالة نبوية . ولكننا نلاحظ أن الفارابي يقصر الرؤى الصادقة على الأنبياء ، ولم نلمس عنده قولاً يدل على أن للأحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة ، كما نلمس ذلك في بعض المذاهب السيكلوجية الحديثة المعارضة لفرويد .

ولما كانت القوة التخيلية تحاكي القوة الحسية ، كما بينا ، فهي تحاكي القوة الناطقة كذلك ؛ ولما كانت القوة الناطقة تستطيع الاتصال بالعقل الفعال فيفيض إليها ما أفاضه الله إليه ، فإن الشيء الذي ينال القوة الناطقة من العقل الفعال هو الشيء الذي منزلته الضياء من البصر قد يفيض منه على القوة التخيلية ، فهنا يفعل العقل الفعال في القوة التخيلية ما يفعل في القوة الناطقة من إعطاء الجزئيات والمعقولات في صور الرؤيا الصادقة ومحاكاة الأشياء الإلهية .

هكذا فسر الفارابي الأحلام والرؤى الصادقة ، ولما كانت الأخيرة شعبة من شعب النبوة ، فقد وضع لنا الرحي والإلهام في أثناء النوم .

وبقي أن ننظر إلى النبوة في أثناء اليقظة ، أو كيف يكون الرحي ورؤية الملك .

يقول المعلم الثانى : إن المتخيلة إذا كانت فى إنسان قوية جداً ؛ بحيث تصل هذه القوة إلى درجة لا تستنفد معها كل المحسوسات الواردة عليها من الخارج كل أوقاتها ولا تستخدمها جميعها ، ولا تستنفدها أيضاً القوة الناطقة التى تقوم القوة المتخيلة بخدمتها ؛ بل ، إلى جانب اشتغالها إزاء هاتين القوتين الحسية والناطقية ، يبقى لها جانب كبير تفعل فيه هى الأخرى فعلها الذى يخصها . ومعنى هذا أنه يحدث للقوة المتخيلة القوية الكاملة فى فترات اليقظة ، ما يحدث لها أثناء النوم من تحليلها وتحررها عن تلك الأعمال التى تقوم بها نحو القوة الحاسة والقوة الناطقة . وهذا يشبه علم النفس الحديث الذى يقرر بصدور أحلام اليقظة أنها عبارة عن شرود الإنسان عن الانتباه إلى ما يحيط به وذهابه مع نفسه فى عالم الخيال ، فيفقد كل صلته بالعالم الخارجى ، ويعيش بينه وبين نفسه ، فيصبح كالنائم ، وما هو كذلك ، بل هى حالة بين بين . وهذه الحالة طبيعية فى نظر علم النفس الحديث ، اللهم إلا إذا زاد شرود الفكر إلى درجة تؤدى إلى الأرق وتعطيل الأعمال .

وعلى كل حال ، فإن القوة المتخيلة إذا تحررت من القوة الحاسة والقوة الناطقة ، فإنها تتصل بالعقل الفعال وتنعكس عليها منه صورة فى غاية الجمال والكمال . ومعنى هذا أن الصور التى يعطيها العقل الفعال تتخيلها القوة المتخيلة حسب ماتحاكيا من المراتب المحسوسة التى تحتفظ بها . وهنا تعود تلك الصور المتخيلة إلى الارتسام فى القوة الحاسة ، وعندما ترسم فى القوة الحاسة المشتركة تتأثر بها القوة الباصرة فترسم تلك الصور فيها كذلك . وهذه الصور المرتسمة فى القوة الباصرة تنعكس فى الهواء المضىء الموصل للبصر المنجاز بشعاع البصر وترسم فيه كذلك . على أن هذه الصور المرتسمة فى الهواء الموصل للبصر تنعكس هى بدورها إلى القوة الباصرة إلى العين ، ثم تعكسها إلى الحاسة المشتركة ، ومنها تعود أخيراً إلى القوة المتخيلة ، لأن كل هذه القوى متصل بعضها ببعض . فكأن هناك دوراً لهذا الانعكاس ، وكانت مهمة هذا الدور هى إظهار ما يعطيه العقل الفعال تلك القوة المتخيلة من صور حتى تصبح

مرئية لدى ذلك الإنسان الذى يتمتع بالقوة المتخيلة الكاملة جدًا :

على أن مقدرة هذه القوة المتخيلة القوية الكاملة لا تنهى عند هذا الحد ، بل فى استطاعتها كذلك أن تتقبل من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية فتكون لها بذلك النبوة بالأشياء الإلهية . وإلى هذا أشار الفارابى بقوله : « ولا يتمتع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية » (١) .

فعندما يصل الإنسان الى هذه الدرجة من القوة فى قوته الخيلة ، وهى أكمل الدرجات وأتمها ، فإنه يكون قد وصل إلى أكمل وأتم المراتب التى يتمنى الوصول إليها ، والأنبياء وحدهم هم الذين لهم مثل هذه القوة فى تخيلتهم ، وهم الذين وصلوا هذه المرتبة العليا .

هذا هو تفسير المعلم الثانى للوحي والإلهام من الناحية السيكلوجية ، وواضح أنه يتعارض مع كثير من النصوص الدينية الثابتة . فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم فى صورة بعض الأعراب ، وأنه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس ، إلى غير ذلك من الآثار المتصلة بالوحي وكيفية نزوله .

والظاهر أن الفارابى لم يكن بالرجل الذى غابت عن ذهنه كل هذه الآثار ، ولكنه لم يكن ليغيب عن ذهنه كذلك أنه فى ذلك الوقت لم يكن أمام من آمن بكل ما ورد ونقل ، ولكن أمام من أنكر النبوة وهاجمها بعنف ؛ فهو والحالة هذه ، مضطر إلى اصطناع التأويل ، والتسلح بأسلحة العقل ، ووضع الحقائق الدينية فى قوالب عقلية ليقنع بها المنكرين .

ويحسن بنا قبل أن نختم هذا الموضوع أن نبين رأى فى مسألة أخرى .

(١) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٧٥ .

لقد قال دى بور ما يأتى : « والفارابى يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة وكذلك حكمة الأنبياء تفيض عن العقل الفعال ، وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الإنسان فى العلم والعمل ، ولكن هذا ليس رأيه الحقيقى ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تلزم عن فلسفته النظرية ؛ فقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بالخيال ، فهى فى المرتبة الوسطى بين الإحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة ، على أنه إذا كان الفارابى فى آرائه فى الأخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأنًا كبيراً فى التهذيب ، فهو يعده من حيث قيمته الأخيرة أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة » (١) .

ولكننا نرى أن الفارابى لم يلحظ هذه التفرقة ، ورأينا هذا يتفق مع رأى أستاذنا الدكتور إبراهيم مذكور ، حين يقول : « وليس هناك شك فى أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ولكن الفارابى فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بوساطة الفكر أم بوساطة الخيلة ، ما دام العقل الفعال مصدرها جميعاً . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه ، بل بالأصل الذى أخذت عنه . والنبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع ، والحقيقة النبوية ، والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الإلهى على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل » (٢) .

زد على ذلك أن المعلم الثانى يرى أيضاً أن النبي يستطيع أن يتقبل المعلومات لا بوساطة القوة المتخيلة فحسب ، بل بوساطة قوة فكرية قدسية تمكنه من الصعود إلى عالم النور حين يتقبل الأوامر الإلهية ، وهى كما يقول : « قوة قدسية تدعنه لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تدعنه لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبله والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها

(١) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ص ١٧٥ .

(٢) « فى الفلسفة الإسلامية » لإبراهيم مذكور ص ١١٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .

شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل ، وذوات الملائكة التي هي الرسل ، فتبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق » (١).

وما دام النبي يصبح في مقدوره أن يتصل بالعقل الفعال بوساطة النظر والتأمل . فهل يستطيع أى إنسان الاتصال بالعقل الفعال إذا وصل إلى درجة من النظر والتأمل تساوى ما وصل إليه النبي ؟ وإذا كان ذلك كذلك ، فهل من الممكن عد النبوة مكتسبة لا فطرية ؟

« لعل هذا هو الذى دفع علماء الكلام إلى أن يأخذوا على الفارابى ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ميلهم إلى عد النبوة أمراً مكتسباً . مع أن أهل الحق فيما يصرح الشهرستانى ، يقولون : إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبي ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، ولا استعداداً نفسياً يستحق به اتصالاً بالروحانيات ، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده » (٢).

وفي الحقيقة أن النبي — عند الفارابى — قد وهب قوة ممتازة في مخيلته ، فهو إنسان « قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل . قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال . . . وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل ، إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم ، عن العقل الفعال ، الجزئيات » (٣).

وهذا النص وغيره من النصوص يدل دلالة واضحة على أن الفارابى يعد النبي منطورياً ، بفضل موهبة الله له قوة متخيلة ممتازة يستطيع بها الاتصال بالعقل الفعال ويتلقى منه الهداية والإرشاد . فلا محل إذن لقول المتكلمين من أن الفارابى يميل إلى عد النبوة أمراً مكتسباً .

وإذا كان الفارابى قد قال بقوة قدسية ممتازة إلى جانب الخيلة الممتازة التي فطر عليها الأنبياء ، فما هذا إلا لأن النبي بشر كسائر البشر يستطيع أن يصل إلى هذه التمرة بفضل التأمل . ولكن الأساس — عنده — هو القوة المتخيلة الموهوبة التي فطر عليها ، وهذا شيء غير ميسور لسائر البشر .

(١) « الثمرة المرضية ، فصوص الحكم » ، ص ٧٢ .

(٢) « في الفلسفة الإسلامية » ، ص ١١٩ . (٣) « المدينة الفاضلة » ص ٨٤ .

(ح) التأويل العقلي للسمعيات :

قلنا إن الفارابي اصطنع منهج التأويل في كلامه عن نظرية النبوة ، كي يحاول إقناع المنكرين للنبوة إقناعاً عقلياً . والحق أن التأويل العقلي منهج استعمله كل من أراد التوفيق بين العقل والنقل . ففتح المعتزلة بابه على مصراعيه ، واعتمد عليه الفارابي ، وتوسع فيه ابن سينا كل التوسع .

ولقد أجهد المعلم الثاني نفسه في التأويل حين أراد التوفيق بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون ، اعتماداً على كتاب « إيثولوجيا » الذي ظنه ، خطأ ، من تأليف أرسطو وأجهد نفسه ، أيضاً ، في مجال شرح نظرية العقول العشرة ، ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

وعلى الجملة ، فإن فلسفة الفارابي التوفيقية تعتمد كثيراً على التأويل كمنهج من مناهج التوفيق بين الفلسفة والدين ، أو التقريب بين الأفكار الفلسفية التي تبدو متعارضة .

ولقد ضرب الفارابي بسهم وافر في تأويل الأمور السمعية التي وردت في الدين الإسلامي ، والذي يعد إنكارها خروجاً على العقيدة ، ففسرها تفسيراً يرضى العقل أحياناً ، أو يتفق مع قوانين الطبيعة أحياناً أخرى . وسنكتفي هنا بضرب مثلين ، هما تفسيره للوح والقلم ، وتفسيره للمعجزات .

١ - اللوح والقلم :

القلم - في رأى الفارابي - ليس شيئاً جمادياً يكتب به ، ولكنه ملك روحاني ؛ واللوح ليس شيئاً مسطحاً يكتب عليه ، ولكنه ملك روحاني كذلك . وما الكتابة إلا تصوير للحقائق التي يتلقى القلم معانيها ، ويستودعه الروح بالكتابة الروحانية . فينبعث القضاء أو مضمون أمر الله من القلم ، وينبعث التقرير أو مضمون التنزيل من اللوح بقدر معلوم ؛ ثم ينتقل الأمر من الملك الذي هو الفارابي

القلم ومن الملك الذى هو اللوح إلى ملائكة السماء ، ويفيض على ملائكة الأرض ويحصل الشيء المقدر فى الوجود (١).

٢ - المعجزات :

إن النبى - فى رأى الفارابى - يختص بقوة قدسية يستطيع بها أن يأتى بالمعجزات . وهذا الأمر لا يخرج على قوانين الطبيعة ، بل يتمشى معها ؛ فعالم الأفلاك هو مصدر هذه القوانين . وما دامت القوة القدسية التى تختص بها روح النبى تتصل بهذا العالم وترتبط بالعقل الفعال ، كان من الممكن أن تحصل أمور تبدو أنها على خلاف القوانين الطبيعية ، وما هى كذلك (٢).

(ح) الموسيقى :

كان الفارابى موسيقياً بارعاً ، فقد روى ابن خلكان (٣) أن الآلة المسماة بالقانون من وضعه وأنه أول من ركبها هذا التركيب . وحكى أيضاً أن الفارابى كان ذات يوم فى مجلس سيف الدولة ابن حمدان ، فقال له سيف الدولة : « هل لك فى أن تأكل ؟ فقال : لا ؛ فهل تشرب ؟ فقال : لا ؛ فهل تسمع ؟ فقال : نعم . فأمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ما هو فى هذه الصناعة بأنواع الملاحى ؛ فلم يحرك أحد منهم آله ، إلا وعابه أبو نصر وقال له : أخطأت . فقال له سيف الدولة : وهل تحسن فى هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم . ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها ، وأخرج منها عيदानاً وركبها ثم لعب بها ، فضحك كل من كان فى المجلس ؛ ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من كان فى المجلس ؛ ثم فكها ، وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من فى المجلس حتى البواب ؛ فتركهم نياماً وخرج . »

(١) « الثمرة المرضية ، فصوص الحكم » ، ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

(٣) « وفيات الأعيان » ، ج ٢ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

ويعلق أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق على ذلك بقوله : « ولئن كانت هذه الحكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ ، فهي تشبه أن تكون غلوّاً مجاوراً لا اختراعاً صرفاً »^(١).

وهذا حق ، فإن للمعلم الثاني باعاً طويلاً في الموسيقى . فقد ذكر الدكتور فارمر أنه ألف كتاباً موسيقية منها : كتاب الموسيقى الكبير ، وكتاب الإيقاعات ، وكتاب آخر بعنوان « كلام . . . في النقلة أو (في النقرة) كما يرى مستر شتاينشنيدر Steinchneider » ، مضافاً إلى الإيقاع ، وفصل عن علم الموسيقى في كتابه « إحصاء العلوم »^(٢).

وذكر ابن أبي أصيبعة أن كتب الفارابي الموسيقية هي : كتاب الموسيقى الكبير ، وقد ألفه للوزير أبي جعفر محمد بن القاسم الكرخي ، وكتاب في إحصاء الإيقاع ، وكلام في النقلة مضافاً إلى الإيقاع ، وكلام في الموسيقى^(٣).

وكتاب الموسيقى الكبير^(٤) ، إنما جاءت تسميته بهذا الاسم من عند ابن أبي أصيبعة ، وقد جراه في ذلك الدكتور فارمر . وفي الحق أنه كتاب كبير ، ولكن اسمه الحقيقي هو « كتاب صناعة الموسيقى » ، كما يظهر من افتتاحيته^(٥).

وينقسم الكتاب المذكور إلى قسمين : الأول في المدخل إلى صناعة الموسيقى ، (وقد ظنه البعض خطأ أنه كتاب مستقل)^(٦) . ويقع في مقالتين ، والثاني في صناعة الموسيقى ، ويتناول الكلام ، في أصول الصناعة ، وفي الآلات المشهورة وفي أصناف الألحان . وقد ذكر الفارابي في مقدمته أنه ألفه بناء على

(١) « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » ، ص ٦٦ .

(٢) « مصادر الموسيقى العربية » ، لفارمر - ترجمة الدكتور حسين نصار ، ص ٦٠ - ٦٣ ، القاهرة سنة ١٩٥٧ .

(٣) « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ، ج ٢ ، ص ١٣٩ ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م .

(٤) مخطوط بدار الكتب المصرية ، برقم ٤٣٠ فنون جميلة .

(٥) يؤيدنا في ذلك فهرس دار الكتب المصرية ، في أن التسمية مستقاة من كتاب ابن أبي أصيبعة .

(٦) فارمر : المرجع السابق ، ص ٦٢ .

وانظر أيضاً : Farmer : A History of Arabian Music, P. 176-177, London, 1929.

طلب أبي جعفر محمد بن القاسم الكرخي (١).

هذا ، وتوجد أربع نسخ من هذا الكتاب في الخارج : واحدة في لندن ،
والثانية في ميلانو ، والثالثة في مكتبة الأسكوريال ، والرابعة في بيروت ، كما
أشار ديرلانجيه (٢) ، وتوجد في دار الكتب المصرية نسختان ، واحدة كاملة ،
وهي التي كتب على غلافها « كتاب الموسيقى الكبير » . والأخرى ناقصة (٣).

ويعتبر المعلم الثاني علم الموسيقى جزءاً من علم التعاليم ، ويقول عنه إنه العلم
الذي تعرف به صناعة الألحان ، وهو قسمان : موسيقى نظرية ، وموسيقى عملية .
ومن الآلات الموسيقية ما هي طبيعية مثل الخنجرة واللهاة وما فيها ، ثم الأنف ،
وما هي صناعية مثل المزامير والعيدان وغيرها . وينقسم علم الموسيقى النظري إلى
خمس أجزاء : أولها المبادئ التي تستعمل في استخراج ما في هذا العلم ،
وثانيها البحث في أصول هذه الصناعة وثالثها مطابقة ما تبين في الأصول على
أصناف الآلات ، ورابعها القول في أصناف الإيقاعات الطبيعية التي هي
أوزان النغم ، وخامسها البحث في تأليف الألحان في الجملة ، ثم تأليف
الألحان الكاملة (٤).

(١) « تقلد أبو جعفر محمد بن القاسم الجبل وديوان السواد دفعات ، وقطعة من المشرق كبيرة ،
وتقلد البصرة والإهواز مجموعة ، ثم تقلد عدة دواوين . . . ثم آلت حاله في آخر عمره إلى الفقر الشديد
ومات بعد سنة ٣٣٠ هـ في منزله ببغداد » معجم البلدان ، ج ٤ ، ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، طبعة ليبزج
سنة ١٨٦٩ م .

(٢) Baron Rodolphe D'Erlanger : La Musique Arabe, Tome premier, Introd. (٢)
p. 21, Paris, 1930.

(٣) دار الكتب المصرية ، ١٢٥ فنون جميلة . هذا وقد نشر الكتاب أخيراً بتحقيق غطاس
عبد الملك خشبة ، دار الكاتب العربي بالقاهرة .

(٤) « إحصاء العلوم » للفارابي ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، ص ٨٦ - ٨٨ ، القاهرة
سنة ١٩٤٩ .

الفصل الرابع

منتخبات من آثار الفارابي

دعاء

اللهم إني أسألك ، يا واجب الوجود ، ويا علّة العلل ، يا قديماً لم يَزَلْ ، أن تعصمني من الزلل ، وأن تجعل لي من الأمل ما ترضاه لي من عمل .

اللهم امنحني ما اجتمع من المناقب ، وارزقني في أموري حسنَ العواقب ، نَجِّع مقاصدي والمطالب يا إله المشرق والمغرب ، ربّ الجوار الكنس السبع التي انبجست عن الكون انبجاس الأهر ، هنّ الفواعل عن مشيئته التي عمّت فضائلها جميع الجواهر .
أصبحت أرجو الخير منك ، وأشتري زحلاً ونفس عطارد والمشتري (١) .

اللهم ألبسني حلل البهائم ، وكرامات الأنبياء ، وسعادة الأغنياء ، وعلوم الحكماء ، وخشوع الأتقياء .

اللهم انقذني من عالم الشقاء والفناء ، واجعلني من إخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء .

أنت الله الذي لا إله إلا أنت ، علّة الأشياء ، ونور الأرض والسماء . امنحني فيضاً من العقل الفعّال ، يا ذا الجلال والإفضال . هذب نفسي بأنوار الحكمة ، وأوزعني شكر ما أوليتني من نعمة ، أرني الحق حقاً وألهمني اتباعه ، والباطل باطلاً واحرمني اعتقاده واستماعه . هذب نفسي من طينة الهيولى ، إنك أنت العلّة الأولى .

(١) زحل وعطارد والمشتري : أسماء كواكب .

اللَّهُمَّ رَبَّ الْأَشْخاصِ الْعُلُويَّةِ ، وَالْأَجْرامِ الْفَلَكِيَّةِ ، وَالْأَرْواحِ السَّمَاوِيَّةِ
غَلَبَتْ عَلَى عَبْدِكَ الشَّهْوَةُ الْبَشَرِيَّةُ ، وَحُبُّ الشَّهَوَاتِ الدُّنْيَا الدُّنْيَا ، فَاجْعَلْ
عِصْمَتَكَ مِجْنَى^(١) مِنَ التَّخْلِيْطِ ، وَتَقْوَاكَ حِصْنِي مِنَ التَّفْرِيطِ ، إِنَّكَ
بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ . . .

اللَّهُمَّ أَرِنِي نَفْسِي صُورَ الْغُيُوبِ الصَّالِحَةِ فِي مَنَامِهَا ، وَبَدَلْنِي مِنَ الْأَضْغَاثِ
بِرُؤْيَا الْخَيْرَاتِ وَالْبَشْرِ الصَّادِقَةِ فِي أَحْلَامِهَا ، وَطَهِّرْهَا مِنَ الْأَوْسَاحِ الَّتِي
تَأْتُرُ بِهَا عَنْ مَحْسُوسَاتِهَا وَأَوْهَامِهَا ، وَأَمِطْ^(٢) عَنْهَا كَدَرَ الطَّبِيعَةِ ، وَأَنْزِلْنِي
فِي عَالَمِ النُّفُوسِ الْمُنْزَلَةِ الرَّفِيعَةِ .

الله الذي هَدَانِي وَكَفَانِي وَأَوَانِي .

تصنيف العلوم

أَمَّا أَنْ السَّعَادَةَ هِيَ غَايَةُ مَا يَتَشَوَّقُهَا كُلُّ إِنْسَانٍ ، وَأَنْ كُلَّ مَنْ يَنْحُو
بِسَعْيِهِ نَحْوَهَا فَإِنَّمَا يَنْحُوها عَلَى أَنَّهَا كَمَالٌ مَّا ، فَذَلِكَ مَا لَا يَحْتَاجُ فِي بَيَانِهِ إِلَى
قَوْلٍ ، إِذْ كَانَ فِي غَايَةِ الشَّهْرَةِ . وَكُلُّ كَمَالٍ غَايَةُ يَتَشَوَّقُهَا الْإِنْسَانُ ، فَإِنَّمَا
يَتَشَوَّقُهَا عَلَى أَنَّهَا خَيْرٌ مَّا ، فَهُوَ لَا مُحَالَةَ مُؤَثِّرٌ . وَلَمَّا كَانَتِ الْغَايَاتُ ، الَّتِي
تَشَوَّقُ عَلَى أَنَّهَا خَيْرَاتٌ مُؤَثِّرَةٌ ، كَثِيرَةٌ ، كَانَتِ السَّعَادَةُ أَجْدَى الْخَيْرَاتِ
الْمُؤَثِّرَةِ . وَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ السَّعَادَةَ مِنْ بَيْنِ الْخَيْرَاتِ أَعْظَمُهَا خَيْرًا ، وَمِنْ بَيْنِ
الْمُؤَثِّرَاتِ أَكْمَلُ كُلِّ غَايَةٍ يَسْعَى الْإِنْسَانُ نَحْوَهَا ، مِنْ قَبْلِ أَنْ الْخَيْرَاتِ الَّتِي
تُؤَثِّرُ ، مِنْهَا مَا يُؤَثِّرُ لِنَالِهَا غَايَةً أُخْرَى ، مِثْلَ الرِّيَاضَةِ ، وَشُرْبِ الدَّوَاءِ ،
وَمِنْهَا مَا يُؤَثِّرُ لِأَجْلِ ذَاتِهَا . وَتَبَيَّنَ أَنَّ الَّتِي تُؤَثِّرُ لِأَجْلِ ذَاتِهَا آثَرُ^(٣) وَأَكْمَلُ
مِنَ الَّتِي تُؤَثِّرُ لِأَجْلِ غَيْرِهَا . وَأَيْضًا فَإِنَّ الَّذِي يُؤَثِّرُ لِأَجْلِ ذَاتِهِ ، مِنْهُ مَا يُؤَثِّرُ
أَحْيَانًا لِأَجْلِ شَيْءٍ آخَرَ . مِثَالُ ذَلِكَ ، الْعِلْمُ ، فَإِنَّمَا قَدْ نُؤَثِّرُهُ أحيانًا لِأَجْلِ

(١) المجنة : الدرع . (٢) أمط : أزح . (٣) آثر : أفضل .

ذاته ، لا لتنال به شيئاً آخر ؛ وقد نؤثره أحياناً لتنال به الثروة أو أمراً آخر من الأمور التي قد تُنال بالرياسة و العلم

ولمّا كنّا نرى أن السّعادة إذا حصلت لنا لم نحتاج بعدها أصلاً أن نسعى لغاية ما أخرى غيرها ، ظهرَ بذلك أن السّعادة لا تؤثر لأجل ذاتها ، ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها ، فتبيّن من ذلك أن السّعادة هي أثرُ الخيرات وأعظمها وأكملها . وأيضاً فإنّنا نرى أنّها إذا حصلت لنا ، لم نحتاج معها إلى شيء آخر غيرها ؛ وما كان كذلك ، فهو أحرى الأشياء بأن يكونَ مكتفياً بنفسه

وإذا كانت هذه مرتبة السّعادة . فكانت نهاية الكمال الإنساني قد تلزم من أثر تحصيلها لنفسه أن يكونَ له السّبيل إليها ، والأمور التي بها يمكنُ الوصولُ إليها .

فنبتدئ فنقول : إن أحوالَ الإنسان التي توجدُ له في حياته ، منها ما لا يلحقه مَحَمْدَةٌ ولا مَذَمَّةٌ ، ومنها ما إذا كانت له لحقتهُ بها مَحَمْدَةٌ أو مَذَمَّةٌ . والسّعادة فليس ينالها الإنسان بأحوالها التي قد يلحقها حَمْدٌ أو ذَمٌّ ، لكن التي بها ينالُ السّعادة هي في جملة أحواله التي يلحقه بها حَمْدٌ أو ذَمٌّ . وأحواله التي يلحقه بها حَمْدٌ أو ذَمٌّ ثلاثة والثالث هو التمييزُ بالذّهن ، وهذه الثلاثة هي التي لا يخلو الإنسان عنها في وقت من زمانِ حياته ، أو كان له بعض هذه

وينبغي أن نقولَ في جَوْدَةِ التّمييز ، فنقول أولاً في جَوْدَةِ التّمييز ، ثم في السبيل الذي به تحصلُ لنا جَوْدَةُ التّمييز . فأقول : إن جَوْدَةَ التّمييز هي التي بها نحوزُ وتحصلُ لنا معارفُ جميع الأشياء التي للإنسان أن يعرفها ، وهي صِنْفان : صِنْفُ شأنه أن يعلم ، وليس شأنه أن يفعلَه إنسان ، لكن إنما يعلم فقط ، مثل علمنا أن العالمَ مُحَدَّث وصِنْفُ شأنه أن يعلم ويفعل ، مثل علمنا أن بر الوالدين حسن وما من شأنه أن يعلم ويعمل ، فكماله أن يعمل وما من شأنه أن يعلم ،

ولم يكن شأنه أن يعملته الإنسان ، فإن كماله أن يعلمه فقط . وكل واحد من هذين الصنّفين له صنائع تجوزه ، فإنّ ما شأنه أن يعلم فقط ، إنما تحصل معرفته بصنائع ما يكسب علم ما يعلم ولا يعمل ؛ وما شأنه أن يعلم ويعمل يحصل أيضاً لصنائع آخر . فالصنائع أيضاً صنفان : صنف لنا بها معرفة بالعلم فقط ، وصنف يحصل لنا بها علم ما يمكن أن يعمل والقدرة على عمله . والصنائع التي تكسبنا علم ما نعمل والقوة على عمله صنفان : صنف يتصرف به الإنسان في المدن ، مثل الطب وصنف يتصرف به الإنسان في السير فقد حصل أن مقصود الصنائع كلها إما جميل وإما نافع . فإذا الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق ولما كان الجميل صنفين : صنف هو علم فقط ، وصنف هو علم وعمل ، صارت صناعة الفلسفة صنفين : صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية . والفلسفة المدنية والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث علم ما بعد الطبيعيات وأقول : لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز ، إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق^(١) .

إحصاء العلوم

قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علماً علماً ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ما له منها أجزاء ،

(١) « التنبيه على سبيل السعادة » طبعة حيدرآباد الدكن ، سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ٢ - ٢١ .

وجمل ما في كل واحد من أجزائه . ونجعله في خمسة فصول : الأول في علم اللسان وأجزائه ؛ والثاني في علم المنطق وأجزائه ؛ والثالث في علوم التعاليم ، وهي العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل ؛ والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه ، وفي العلم الإلهي وأجزائه ، والخامس في العلم المدني وأجزائه ، وفي علم الفقه ، وعلم الكلام^(١) .

علم اللسان في الجملة ضربان : أحدهما ، حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ، وعلم ما يدل عليه شيء منها . والثاني علم قوانين تلك الألفاظ^(٢) .

صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات ، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغسلط في المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط .

أما موضوعات المنطق ، وهي التي فيها تعطى القوانين ، فهي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات^(٣) في علم التعاليم .

أما علم العدد ، فإن الذي يعرف بهذا الاسم علمان : أحدهما علم العدد العملي ، والآخر علم العدد النظري .

وأما علم الهندسة ، فالذي يعرف بهذا الاسم شيان : هندسة عملية ، وهندسة نظرية .

وعلم المناظر يفحص عما يفحص عنه علم الهندسة من الأشكال والأعظام والترتيب والأوضاع والتساوي والتفاضل وغير ذلك ، لكن على أنها في خطوط وسطوح مجسمات على الإطلاق .

(١) « إحصاء العلوم » للفارابي ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، ص ٤٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٥ . (٣) المرجع السابق ، ص ٥٣ ، ٥٩ .

وأما علمُ النجوم ، فإن الذي يُعرَفُ بهذا الاسم علمان :
أحدهما : علمُ أحكام النجوم ؛ وهو علمُ دلالات الكواكب على
ما سيحدثُ في المستقبل ، وعلى كثيرٍ مما هو الآن موجود ، وعلى كثيرٍ مما
تقدّم .

والثاني : علمُ النجوم التعليمي ؛ وهو الذي يُعدُّ في العلوم وفي
التعاليم فعلمُ النجوم التعليمي يفحصُ في الأجسام
السَّماويَّة وفي الأرض .

وأما علمُ الموسيقى ، فإنَّه يشتملُ بالجملة على تعرفِ أصناف الألحان ،
وعلى ما منه تولَّف ، وعلى ما له ألفت ، وكيف تولَّف ، وبأى أحوال
يجب أن تكونَ حتى يصيرَ فعلُها أنفذَ وأبلغ .

أما علمُ الأثقال ، فإنَّه يشتملُ من أمرِ الأثقالِ على شيئين : إمَّا
على النَّظر في الأثقال من حيثُ تقدَّر أو يُقدَّر بها وإمَّا على النَّظر
في الأثقال التي تحركُ أو يحركُ بها .

وأما علمُ الحيل ، فإنَّه علمُ وجهِ التدبير في مطابقة جميع ما يبرهنُ
وجوده في التعاليم التي سلفَ ذكرُها بالقولِ والبُرْهان على الأجسامِ الطبيعيَّة
وإيجادها ووضعها فيها بالفعل^(١) .

العلمُ الطبيعي ، ينظرُ في الأجسامِ الطبيعيَّة ، وفي الأعراضِ التي
قوامُها هذه الأجسام ، ويعرفُ الأشياءَ التي عنها والتي بها والتي لها توجدُ هذه
الأجسام والأعراض التي قوامُها فيها^(٢) .

والعلم الإلهي ينقسمُ إلى ثلاثة أجزاء :
أحدُها يفحصُ فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرضُ لها بما هي موجودات .
والثاني يفحصُ فيه عن مبادئ البراهين في العلومِ النظرية الجزئية . . .
والجزء الثالث يفحصُ فيه عن الموجودات التي ليستُ بأجسام ولا في أجسام^(٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ٧٥ - ٨٨ . (٢) المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٩ .

أما العلمُ المدنيّ ، فإنه يفحص عن أصنافِ الأفعالِ والسننِ الإراديةِ وعن الملّكاتِ والأخلاقِ والسّجّايا والشيئِ التي عنها تكونُ تلك الأفعالُ والسننُ ، وعن الغاياتِ التي لأجلها تفعلُ ، وكيف ينبغي أن تكونَ موجودةٌ في الإنسان ، وكيف الوجهُ في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكونَ وجودُها فيه ، والوجه في حفظها عليه . ويميز بين الغاياتِ التي لأجلها تفعلُ الأفعالَ وتستعملُ السننَ^(١) .

وصناعةُ الفقه ، هي التي بها يقتدرُ الإنسانُ على أن يستنبطَ تقريرَ شيءٍ ممّا لم يصرّحَ واضعُ الشريعة بتحديدِه على الأشياءِ التي صرّحَ فيها بالتّحديد والتّقدير ؛ وأن يتحرّى تصحيح ذلك على حسبِ غرضٍ واضعِ الشريعة بالملّة التي شرعها في الأمّة التي لها شرع^(٢) .

وصناعةُ الكلامِ مَلَكةٌ يقتدرُ بها الإنسانُ على نُصرة الآراءِ والأفعالِ المحدودة التي صرّحَ بها واضعُ الملّة ، وتزييف كلِّ ما خالفها بالأقاويل^(٣) .

فلسفة الفارابي

في منفعة المنطق :

صناعةُ المنطقي تعطي بالحماةِ القوانينَ التي شأنُها أن تقومَ العقل ، وتسدّد الإنسانَ نحو طريقِ الصوابِ ونحو الحقِّ في كلِّ ما يمكن أن يغلطَ فيه من المعقولات . والقوانين التي تحفظُها وتحوطُها من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكونَ قد غلطَ فيه غلط . وذلك أن في المعقولات أشياء لا يمكن أن يكونَ قد غلطَ فيها أصلاً ، وهي التي يجدُ الإنسانُ نفسه كأنّها فطرت على معرفتها واليقين بها ، مثل : أن الكلَّ أعظمُ من جزئهِ ، وأنَّ كلَّ ثلاثة فهو

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٢ . (٢) المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

عدد فرد ، وأشياء أخرى يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق ، وهي التي شأنها أن تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال . ففي هذه دون تلك يضطر الإنسان الذي يلتبس الوقوف على الحق اليقين في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق^(١) .

المنطق والنحو وعلم العروض :

وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو . ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ . فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات .

وتناسب أيضاً علم العروض . فإن نسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر . وكل ما يعطيناه علم العروض من القوانين في أوزان الشعر . فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات^(٢) .

الفرق بين المنطق والنحو :

(والمنطق) يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الألفاظ ، ويفارقه في أن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها . فإن في الألفاظ أحوالاً تشترك فيها جميع الأمم ، مثل : أن الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة ، والمفردة اسم وكلمة وأداة ، وأن منها ما هي موزونة وغير موزونة ، وأشباه ذلك^(٣) .

والمنطق فيما يعطى من قوانين الألفاظ ، إنما يعطى قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ، ويأخذها من حيث هي مشتركة ، ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما ، بل يقضى أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان^(٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٣ ، ٥٤ . (٢) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٠ ، ٦١ . (٤) المرجع السابق ، ص ٦٢ .

الحاجة إلى المنطق :

وأما من زعمَ أنَّ الدَّربَ بالآقاويل والمخاطبات الجدلية ، أو الدَّربَ بالتعاليم مثل الهندسة والعدد ، تغنى عن علم قوانين المنطق أو تقوم مقامه أو تفعلُ فعله وتعطى الإنسان القوة على امتحان كل قول وكل حجة وكل رأى ، وتسدد الإنسان إلى الحق واليقين حتى لا يغلط في شيء من سائر العلوم أصلاً ، فهو مثل من زعمَ أنَّ الدَّربَ والارتياض بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها يُغنى في تقويم اللسان وفي أن لا يلحن الإنسان ، عن قوانين النحو ويقوم مقامها ويفعلُ فعلها ، وأن يعطى الإنسان قوة يمتحنُ بها إعراب كل قول هل أصيب فيه أو لحن . فالذى يليقُ أن يُجاب به في أمر النحو ههنا هو الذى يجاب به في أمر المنطق هناك .

وكذلك قولُ من زعمَ أنَّ المنطقَ فضلٌ لا يُحتاجُ إليه ، إذ كان يمكن أن يوجد في وقت ما إنسانٌ كاملٌ القريحة لا يخطئ الحق أصلاً من غير أن يكونَ قد علم شيئاً من قوانين المنطق ، كقول من زعمَ أنَّ النحو فضلٌ ، إذ قد يوجد في الناس من لا يلحن أصلاً من غير أن يكونَ قد علم شيئاً من قوانين النحو : فإن الجوابَ عن القولين جميعاً جوابٌ واحدٌ^(١) .

العلم :

العلم ينقسمُ إلى تصور مطلق ، كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس ؛ وإلى تصور مع تصديق ، كما يتحقق كونُ السموات كالأكر بعضها في بعض ، ويعلم أن العالم مُحدث . فمن التَّصوُّر ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه كما لا يمكن تصور الجسم ما لا يتصور الطول والعرض والعُمق ؛ وليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه ، يلزم ذلك في كل تصور ؛ بل لا بدَّ من الانتهاء إلى تصور يقفُ ولا يتصل بتصور يتقدمه ، كالوجوب والوجود

والإمكان ، فإن هذه لا حاجة بها إلى تصور شيء قبلها يكون مشتملاً بتصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ؛ ومتى رام أحد إظهار هذه المعاني بالكلام عليها ، فإنما ذلك تنبيه للذهن لا أنه يروم إظهارها بأشياء هي أشهر منها .

ومن التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم تُدرك قبله أشياء أخر ، كما أنا نريد أن نعلم أن العالم مُحدث فيحتاج أولاً أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف وكل مؤلف محدث ، ثم نعلم أن العالم محدث . ولا محالة ينتهي هذا التصديق إلى تصديق لا يتقدمه تصديق يقع به التصديق . وهذه أحكام أولية ظاهرة في العقل ، كما أن طرفتي نقيض أبداً يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً ، وأن الكل أعظم من جزئه . والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ، وتوصلنا تلك الطرق إلى تصور الأشياء وإلى التصديق ، وهو علم المنطق^(١) .

البرهان :

بعد أن عدد المعلم الثاني أجزاء المنطق الثمانية ، قال :

والجزء الرابع (البرهان) هو أشدّها تقدماً بالشرف والرياسة . والمنطق إنَّما التمس به على القصد الأول الجزء الرابع ، وباقي أجزائه إنَّما عمل لأجل الرابع . فإن الثلاثة التي تتقدمه في ترتيب التعليم هي توطئات ومداخل وطرق إليه ؛ والأربعة التي تتلوها فلسيتين : أحدهما أن في كل واحد منها إرفاداً ما ومعونة ، على أنها كالات للجزء الرابع ، ومنفعة بعضها أكثر وبعضها أقل ، والثاني على جهة التحريز^(٢) .

التوفيق بين أفلاطون وأرسطو

هذان الحكيمان هما مُبْدِعَان للفلسفة ، ومُنشِئَانِ لأوائليها وأصوليها ، ومتممان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، وإليهما

(١) « الثمرة المرضية » ، في بعض الرسائل الفارابية « (عيون المسائل) » ، طبعة ديتريش ،

ليدن سنة ١٨٩٢ ، ص ٥٦ . (٢) « إحصاء العلوم » ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

المرجع في يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصلُ المعتمدُ عليه لخلوه من الشوائب والكدر . بذلك نطق الألسن ، وشهدت العقول ، إن لم يكن من الكافة فن الأكثرين من ذوى الألباب الناصعة والعقول الصافية . ولما كان القول والاعتقاد إنما يكون صادقاً ، متى كان للموجود المعبر عنه مطابقةً ، ثم كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف ، لم يتخل الأمرُ فيه من إحدى ثلاث خلال : إما أن يكون هذا الحد المين عن ماهية الفلسفة غير صحيح . وإما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيلاً ومدخولاً ، وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما ، خلافاً في هذه الأصول ، تقصير .

والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة
فأما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في هذين الحكيمين أنهما المنظوران والإمامان المبرزان في هذه الصناعة سخيلاً ومدخولاً ، فذلك بعيد عن قبول العقل إياه — وإذعانه له

وإذا كان هذا هكذا ، فقد بقي أن يكون في معرفة الظانين بهما أن يكون بينهما ، خلافاً في الأصول ، تقصير . وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطئ أو سبب يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه . ونحن نبين في هذه المواضع بعض الأسباب الداعية إلى الظن بأن بين الحكيمين خلافاً في الأصول ، ثم نتبع بالجمع بين رأييهما^(١) .

حياتهما :

ثم من أفعالهما المبينة ؛ وسيرهما المختلفة ، تخلص أفلاطون عن كثير من الأسباب الدنيوية ، ورفضه لها ، وتحذيره في كثير من أقاويله عنها ، وإيثاره تجنبها . وملابسة أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون ، حتى استولى

على كثير من الأملاك ، وتزوج وأولد . وتوزر للملك الإسكندر ، وحوى من الأسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين . فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافاً في أمر الدارين . وليس الأمر كذلك في الحقيقة .

فإن أفلاطون هو الذى دوّن السياسة ، وهذبها ، وبين السير العادلة والعشرة الإنسانية المدنية ، وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها . ومقالاته ، فيما ذكرناه ، مشهورة ، تتدارسها الأمم المختلفة من لدن زمانه إلى عصرنا هذا . غير أنه لما رأى أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الإنسان ، حتى إذا أحكم تعديلاتها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها . ثم لما لم يجد فى نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهته من أمرها ، أفنى أيامه فى أهم الواجبات عليه ، عازماً على أنه متى فرغ من الأهم الأولى ، أقبل على الأقرب الأدنى ، حسب ما أوصى به فى مقالاته فى السياسات والأخلاق .

وأن أرسطوطاليس جترى على مثل ما جترى عليه أفلاطون فى أقاويله ورسائله السياسية ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة أحسن منها بقوة ، ورحب ذراع ، وسعة صدر ، وتوسع أخلاق وكمال ، أمكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من المدنية .

فمن تأمل هذه الأحوال ، عليم أنه لم يكن بين الرايين والاعتقادين خلافاً ، وأن التساين الواقع لهما كان سببه نقصاً فى القوى الطبيعية فى أحدهما وزيادة فيها فى الآخر فلا غير ، على حسب ما لا يخلو منه كل اثنين من أشخاص الناس . إذ الأكثرون قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأدنى ، غير أنهم لا يطبقونه ولا يقدرّون عليه . وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض^(١) .

استعمال الرموز :

ومن ذلك أيضاً تباين مذهبيهما في تدوين العلوم وتأليف الكتب .
وذلك أن أفلاطون كان يمنع ، في قديم الأيام ، عن تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية ، والعقول المرضية . فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه ، حيث استعزر علمه وحكمته ، وتبسط فيها ، اختار الرموز والألغاز قصداً منه لتدوين عاومه وحكمته . على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها والمستوجبون للإحاطة بها طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً .

وأما أرسطوطاليس ، فكان مذهبهُ الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك .
وهذان سبيلان - على ظاهر الأمر - متباينان .

غير أن الباحث عن علوم أرسطاطاليس ، والدّارس لكتبه ، والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبهُ في وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح . من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية التي أوردها ، ممّا دلّ عليه المفسرون لها ومن ذلك ، ذكره لمقدمتي قياس ، وإتباعهما نتيجة قياس آخر ، وذكره لمقدمتي قياس وإتباعهما نتيجة لوازم تلك المقدمات ؛ مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر أجزاء الجواهر أنّها جواهر ، ومن ذلك إشباعه القول في تعديد جزئيات الشيء الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهد في الاستيفاء ، ثم تجاوزه عن الغامض من غير إشباع في القول ولا توفية في الخط^(١) .

المُثَل :

ومن ذلك الصُّورُ والمُثُلُ التي تُنسبُ إلى أفلاطون أنّه يشتهما ، وأرسطو على خلاف رأيه فيهما .

(١) المرجع السابق ، ص ٦ ، ٧ .

وذلك أن أفلاطون في كثير من أقاويله يؤمُّ إلى أن الموجودات صوراً مجردة في عالم الإله ، وربّما يسميها المثل الإلهية ، وأنها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن الذي يدثر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة .

وأرسطو ذكر في حروفه ، فيما بعد الطبيعة ، كلاماً شنعاً فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة ، وبين ما يلزمها من الشناعات

وقد نجد أن أرسطو في كتابه ، في الربوبية المعروف بأثولوجيا ، يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية . فلا تخلو هذه الأقاويل إذا أخذت على ظاهرها ، من إحدى ثلاث حالات :

إمّا أن يكون بعضها مناقضاً بعضها ،
 وإمّا أن يكون بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له ،
 وإمّا أن يكون لها معان وتأويلات تنفق بواطنها ، وإن اختلفت ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتفق .
 فأمّا أن يظن بأرسطو ، مع براعته ، وشدة يقظته ، وجلالة هذه المعاني عنده — أعني الصور الروحانية — أنه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي ، فبعيد ومستنكر .

وأمّا أن بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له ، فهو أبعد جدّاً . إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول .
 فبقي أن يكون لها تأويلات ومعان ، إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة

فنقول : لما كان الله تعالى حياً موجوداً لهذه العالم بجميع ما فيه ، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته ، جلّ الله عن اشتباه .
 وأيضاً ، فإن ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير ، فما

هو بحيزه أيضاً ، كذلك باق غيرُ دائر ولا متغيّر ، ولو لم يكن للموجودات صُور وآثارٌ في ذاتِ الموجد الحىّ المرید ، فما الذى كان يوجده ، وعلى أىّ مثالٍ ينحو بما يفعلُهُ ويبدعه ؟ . . .

الميتافيزيقا

الله :

إنَّ الموجوداتِ على ضَرَبَتَيْنِ : أحدهما إذا اعتبرَ ذاته لم يجبُ وجودُهُ ، ويسمى ممكن الوجود . والثانى إذا اعتبرَ ذاته وجبَ وجودُهُ ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غيرَ موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى بوجوده عن علّة ، وإذا وجب صارَ واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا أنه كان ممّا لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ، وهذا الإمكان إمّا أن يكون شيئاً فيما لم يزل ، وإمّا أن يكون فى وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوزُ أن تمرّ بلا نهاية فى كونها علّة ومعلولاً ، ولا يجوز كونها على سبيلِ الدّور ، بل لا بُدَّ من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجودُ الأول .

فالواجبُ الوجود متى فرض غيرَ موجود لزم منه محال ، ولا علّة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السببُ الأول لوجود الأشياء . ويلزم أن يكون وجوده أوّل وجود ، وأن ينزّه عن جميع أنحاء النقص . فوجوده إذن تامّ ، ويلزم أن يكون وجوده أتمّ الوجود ، ومنزّهاً عن العلل مثل المادّة والصّورة والفعل والغاية^(١) .

(١) « الثمرة المرضية » ، عيون المسائل ، ص ٥٧ ، طبعة ليدن .

طبيعة الله :

(الله) ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه . فإنه بجوهره عقلٌ بالفعل لأن المانع للصورة من أن تكون عقلاً وأن تعقلَ بالفعل هو المادة التي فيها يوجدُ الشيء ؛ فمتى كان الشيءُ في وجوده غير محتاج إلى مادة ، كان الشيءُ بجوهره عقلاً بالفعل ، وتلك حالُ الأول . فهو إذن عقْلٌ بالفعل . وهو أيضاً معقولٌ بجوهره ، فإن المانع أيضاً للشيء من أن يكونَ بالفعل معقولاً هو المادة . وهو معقولٌ من جهة ما هو عقل ، لأن الذي هو يته عقلٌ ليس يحتاجُ في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عن تعقله ؛ بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصيرُ بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل . وكذلك لا يحتاجُ في أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدُها من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته

وكذلك الحالُ في أنه عالم ، فإنه ليس يحتاجُ في أن يعلمَ إلى ذات أخرى يستفيدُ بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته . ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكثف بجوهره في أن يعلم ويعلم . وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره

وكذلك في أنه حكيم . فإن الحكمة هي أن العقلَ فضل الأشياء بأفضل علم وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته .

وكذلك في أنه حق . فإن الحقَّ يساوقُ الوجود ، والحقيقة قد تساوقُ الوجود ، فإن حقيقة الشيء هو الوجود الذي يخصه ، وأكمل الوجود الذي هو قسْطُه من الوجود

وكذلك في أنه حي ، وأنه حياة . فليس يدلُّ بهذين على ذاتين ، بل على ذات واحدة . فإن معنى الحي أنه يعقلُ أفضل معقول بأفضل عقل ، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم

العناية الإلهية :

إنَّ الباريَّ جَلَّ جلالُهُ مدبِّرُ جميعِ العالمِ ، لا يعزبُ عنه مثقالُ حَبَّةٍ من خَرَدَلٍ ، ولا يفوتُ عنايتَهُ شيءٌ من أجزاءِ العالمِ ، على السبيلِ الذي بيَّنَّاهُ في العنايةِ من أنَّ العنايةَ الكليةَ شائعةٌ ، في الجزئياتِ ، وأنَّ كلَّ شيءٍ من أجزاءِ العالمِ وأحوالهِ موضوعٌ بأوفقِ المواضعِ وأتقنها على ما تدلُّ عليه كتبُ التَّشريحِاتِ ومنافعِ الأعضاءِ وما أشبهتَهُمَا من الأقاويلِ الطَّبِيعِيَّةِ^(١).

* * *

وعنايةُ الله تعالى محيطَةٌ لجميعِ الأشياءِ ومتَّصلةٌ بكلِّ أحدٍ ، وكلِّ كائنٍ فبِقضائه وقدره . والشُّرورُ أيضًا بقدره وقضائه ، لأنَّ الشُّرورَ على سبيلِ التَّبَعِ للأشياءِ التي لا بدَّ لها من الشرِّ ، والشُّرورُ واصلهٌ إلى الكائناتِ الفاسدةِ . وتلكِ الشُّرورُ محمودَةٌ على طريقِ العرضِ ، إذ لو لم تكن تلكِ الشُّرورُ لم تكن الخيراتُ الكثيرةُ دائمةً . وإن فات الخير الكثير الذي يصلُّ إلى ذلك الشيء لأجلِ اليسيرِ من الشرِّ الذي لا بدَّ منه ، كان الشرُّ حيثنَّذ أكثر ، والسلام^(٢).

الفيض :

ويفيضُ من الأوَّلِ وجودُ الثاني . فهذا الثاني هو أيضًا جوهرٌ غيرُ متجسِّمٍ أصلاً ، ولا هو في مادَّةٍ . فهو يعقلُ ذاته ويعقلُ الأوَّلَ وليس ما يعقلُ من ذاته هو شيءٌ غيرُ ذاته ؛ فيما يعقلُ من الأوَّلِ يلزمُ عنه وجودُ ثالثٍ ، وبما هو متجوهرٌ بذاته التي تخصَّصه يلزمُ عنه وجودُ السَّماءِ الأولى . والثالثُ أيضًا وجودُهُ لا في مادَّةٍ ، وهو بجوهره عَقْلٌ ، وهو يعقلُ ذاته ويعقلُ الأوَّلَ ؛ فيما يتجوهرُ به من ذاته التي تخصَّصه يلزمُ وجودُ

(١) « الثمرة المرضية ، الجمع بين رأى الحكيمين » ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) « الثمرة المرضية ، عيون المسائل » ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كسرة زحل ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس . وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كسرة المشتري ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فيما يتجوهر من ذاته يلزم عنه وجود كسرة المريخ ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كسرة الشمس ، وبما يعقل من الأول يلزم وجود ثامن . وهو أيضاً وجوده لا في مادة ، ويعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كسرة الزهرة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع . وهذا وجوده لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كسرة عطارد ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كسرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر .

وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً ، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات^(١)

التنجيم :

من أعجب العجائب أن يمر القمر فيما بين البصر من الناس بأعيانهم في موضع من المواضع فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس ، وهو الذي

(١) « المدينة الفاضلة » ؛ ص ٢٤ وما بعدها .

يُسَمَّى الكسوف ، فيموتُ لذلك ملكٌ من ملوك الأرض . ولو صح هذا الحكمُ واطَّرد ، لوجب أن كلَّ إنسان أو أيَّ جسم كان ، إذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس ، فإنه يموتُ لذلك ملكٌ من الملوك ، أو يحدث في الأرض حادثٌ عظيم . وذلك ما ينفرُّ عنه طباعُ المجانين فكيف العقلاء ؟

بعد ما اجتمع العلماءُ وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذاتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف في طباعها ، فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة وإلى غير ذلك من ألوانها وحركاتها البطيئة والسريعة ؟ فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس ، إذ ليس كلُّ ما أشبه شيئاً بعرض من الأعراض فإنه يجب أن يكون شبيهاً به بطبيعته وأن يصدر عن كلِّ واحد منهما ما صدر عن الآخر .

لو وجب أن يكون كلُّ ما كان لونه من الكواكب شبيهاً بلون الدَّم مثل المريخ دليلاً على القتال وإراقة الدَّماء ، لوجب أن يكون كلُّ ما كان لونه أحمر من الأجسام السفلية أيضاً دليلاً على ذلك ، إذ هي أقربُ منها وأشدُّ ملءاً مئةً . ولو وجب أن يكون كلُّ ما كانت حركته سريعةً أو بطيئةً من الكواكب دلائلَ على التباطؤ والتسارع في الحوائج ، لوجب أن يكون كلُّ بطيء وكلُّ سريع من الأجرام السفلية أدلَّ عليها ، إذ هي أقربُ منها وأشبهُ بها وأشدُّ اتصالاً ، وكذلك الأمرُ في سائرِها^(١).

العالم :

في قِدَم العالم وحدوثه : ومن ذلك أيضاً أمرُ قِدَم العالم وحدوثه ، وهل له صانعٌ هو علته الفاعلية أم لا ؟ وممَّا يُظنُّ بأرسطوطاليس أنه يرى أن العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم مُحدث .

(١) « الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » ، نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا

يصح من أحكام النجوم » ، طبعة ليدن ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

فأقول: إن الذى دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطاطاليس الحكيم هو ما قاله فى كتاب طوييقا إنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذاتة . مثال ذلك : هذا العالم قديم أم ليس بقديم ؟ وقد وجب على هؤلاء المختلفين ، أما أولاً فبأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد ، وأيضاً فإن غرض أرسطو فى كتاب طوييقا ليس هو بيان أمر العالم ، لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذاتية . وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون فى أمر العالم : هل هو قديم أم مُحدث ؟ كما كانوا يتناظرون فى اللذة ، هل هى خير أم شر ؟ وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذاتة . وقد بين أرسطو فى ذلك الكتاب وفى غيره من كتبه أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب ، لأن المشهور ربما كان كاذباً ، ولا يطرح فى الجدل لكذبه ؛ وربما كان صادقاً ، فيسعمل لشهرته فى الجدل ولصدقه فى البرهان . فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذى أتى به فى هذا الكتاب .

ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضاً ما يذكره فى كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زمانى . فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم . وليس الأمر كذلك . إذ قد تقدم فبين فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك ، وعنه يحدث . وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء . ومعنى قوله : إن العالم ليس له بدء زمانى ، أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان الذى يتكون أولاً فأولاً بأجزائه ، فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى . ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارى جلّ جلاله إياه دفعةً بلا زمان . وعن حركته حدث الزمان (١) . . .

النفس

والتي في مرتبة النَّفْس من المبادئ ، كثيرة : منها أَنْفُسُ الأجسام السماوية ، ومنها أَنْفُسُ الحيوانِ الناطق ، ومنها أَنْفُسُ الحيوانِ الغيرِ الناطق^(١).

النفس الإنسانية :

التناسخ :

ولا يجوزُ وجودُ النفس قبل البدن ، كما يقول أفلاطن ؛ ولا يجوزُ انتقالُ النفس من جسد إلى جسد ، كما يقوله التَّنَاسُخِيون^(٢).

خلود النفس :

وكذلك الأفعالُ المقدَّرة المسدَّدة ، فإنها تقوى جزء النفس المعدة بالفطرة للسعادة ، تصيرُه بالفعل وعلى الكمال ، فيبلغُ من قوتها بالاستكمالِ الحاصلِ لها أن يستغنى عن المادة ، فتحصل متبرية منها ، فلا تتلفُ بتلفِ المادة إذا صارت غير محتاجة في قواها ووجودها إلى مادة ، فتحصل لها حينئذ السعادة^(٣).

..... كذلك في مرضى النفوس من لا يشعرُ بمرضه ، ويظنُّ مع ذلك أنه فاضلٌ صحيحُ النفس ، فإنه لا يُصْغى إلى قولِ مرشد ولا معلم ولا مقوم . فهؤلاءِ تبقى أنفسهم هيولانيةً غير مستكملة استكمالاً تفارقُ به المادة ، حتى إذا بطلت المادة بطلت أيضاً^(٤).

(١) « السياسات المدنية » ، ص ٤ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

(٢) « الثمرة المرضية ، عبون المسائل » ، ص ٦٤ .

(٣) « السياسات المدنية » ص ٥١ .

(٤) المرجع السابق ص ٥٣ .

قوى النفس :

وللإنسان من جملة الحيوان خواصٌ بأنَّ له نفساً ، يظهر منها قوى ، بها تفعلُ أفعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادةُ قوَّة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوَّةُ العقل . ومن تلك القوى الغذائية ، والمربئية ، والمولدة . ولكل واحد من هذه قوة تخدمها . ومن قواها المدركة ، القوى الظاهرة ، والإحساسات الباطنة المتخيَّلة ، والوهم ، والذاكرة ، والمفكرة ، والقوى المحركة الشهوانية ، والغضبية ، والتي تحركُ الأعضاء . وكلُّ واحد ، من هذه القوى التي ذكرناها ، تفعلُ بآلة ، ولا يمكن إلا كذلك . وليس واحدةٌ من هذه القوى بمفارقة^(١) .

القوى المحركة :

(منها قوى منمية ، وقوى نزوعية) والقوَّة النزوعية ، هي التي تشاقُ إلى الشيء وتكرهه ، فهي رئيسةٌ ولها خدَم . وهذه القوَّة هي التي بها تكونُ الإرادة . فإنَّ الإرادة هي نزوعٌ إلى ما أدرك وعن ما أدرك ، إمَّا بالحس ، وإمَّا بالتخيل ، وإمَّا بالقوَّة الثالثة^(٢) .

القوى المدركة :

(أ) الحساسة : قال : الإدراكُ إنَّما هو للنفس ، وليس للحاسة إلا الإحساسُ بالشيء ، وليس للمحسوس إلا الانفعال^(٣) .
(ب) المتخيَّلة : والقوَّة المتخيَّلة ليس لها راضعٌ متفرقة في أعضاء آخر ، بل هي واحدةٌ ، وهي أيضاً في القلب ، وهي تحفظُ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وهي بالطبع حاكمةٌ على المحسوسات ومتحكمة عليها . وذلك أنها تفردُ بعضها عن بعض ، وتركبُ بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة ،

(١) « الثمرة المرضية ، عيون المسائل » ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٥٠ .

(٣) « التعليقات » ، ص ٣ ، طبعة حيدر آباد الدكن .

يَتَّفَقُ فِي بَعْضِهَا أَنْ تَكُونَ مُوَافِقَةً لِمَا حَسَّ ، وَفِي بَعْضِهَا أَنْ تَكُونَ مُخَالَفَةً لِلْمَحْسُوسِ^(١).

(ح) الناطقة : القوَّةُ النَّاطِقَةُ الَّتِي بِهَا يُمْكِنُ أَنْ يَعْقِلَ الْمُعْقُولَاتُ ، وَبِهَا يُمَيِّزُ بَيْنَ الْجَمِيلِ وَالْقَبِيحِ ، وَبِهَا يَحُوزُ الصَّنَاعَاتُ وَالْعُلُومُ^(٢).
وَالنَّاطِقَةُ مِنْهَا نَظَرِيَّةٌ ، وَمِنْهَا عَمَلِيَّةٌ ، وَالْعَمَلِيَّةُ مِنْهَا مَهِيَّةٌ ، وَمِنْهَا مَرْوِيَّةٌ . فَالنَّظَرِيَّةُ هِيَ الَّتِي بِهَا يَحُوزُ الْإِنْسَانُ عِلْمَ مَا لَيْسَ شَأْنُهُ أَنْ يَعْلَمَهُ إِنْسَانٌ أَصْلًا . وَالْعَمَلِيَّةُ هِيَ الَّتِي بِهَا يَعْرِفُ مَا شَأْنُهُ أَنْ يَعْلَمَهُ الْإِنْسَانُ بِإِرَادَةٍ . وَالْمَهِيَّةُ مِنْهَا هِيَ الَّتِي بِهَا تَحَازُ الصَّنَاعَاتُ وَالْمَهَنُ ، وَالْمَرْوِيَّةُ هِيَ الَّتِي يَكُونُ بِهَا مَأْخُذُ الْفِكْرِ وَالْمَرْوِيَّةُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يَعْمَلَ أَوْ لَا يَعْمَلَ^(٣).

وحدة النفس

فَالغَاذِيَةُ الرَّئِيسَةُ شَبَهُ الْمَادَّةِ لِلْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ الرَّئِيسَةِ ، وَالْحَاسَّةُ صُورَةٌ فِي الْغَاذِيَةِ ، وَالْحَاسَّةُ الرَّئِيسَةُ شَبَهُ مَادَّةٍ لِلْمُتَخِيلَةِ ، وَالْمُتَخِيلَةُ صُورَةٌ فِي الْحَاسَةِ الرَّئِيسَةِ ، وَالْمُتَخِيلَةُ الرَّئِيسَةُ مَادَّةٌ لِلنَّاطِقَةِ الرَّئِيسَةِ ، وَالنَّاطِقَةُ صُورَةٌ فِي الْمُتَخِيلَةِ ، وَلَيْسَتْ مَادَّةٌ لِقُوَى أُخْرَى ، فَهِيَ صُورَةٌ لِكُلِّ صُورَةٍ تَقْدَمُتُهَا^(٤).

العقل

أَمَّا الْعَقْلُ الَّذِي يَذْكُرُهُ أَرِسْطُوطَالِيْسُ فِي كِتَابِ النَّفْسِ ، فَإِنَّهُ جَعَلَهُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْحَاءٍ : عَقْلٌ بِالْقُوَّةِ ، وَعَقْلٌ بِالْفِعْلِ ، وَعَقْلٌ مُسْتَفَادٌ ، وَعَقْلٌ فِعَالٌ .

١ - العقل الهولاني

..... وَالْعَقْلُ الَّذِي هُوَ بِالْقُوَّةِ ، هُوَ نَفْسٌ مَّا ، أَوْ جِزْءُ نَفْسٍ ، أَوْ قُوَّةٌ مِنْ قُوَى النَّفْسِ ، أَوْ شَيْءٌ مَّا ذَاتُهُ مَعْدَّةٌ أَوْ مُسْتَعْدَّةٌ لِأَنْ تَنْتَزِعَ

(١) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٤٩ .. (٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٣) « السياسات المدنية » ، ص ٤ ..

(٤) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٥١ ، ٥٢ .

ماهيات الموجودات كلها أو صورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها^(١) .

٢ - العقل بالملكة أو العقل بالفعل

فإذا حصلت فيه (أى العقل بالقوة) المعقولات التى انتزعتها عن المواد ، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة . فهى إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل التى هى بالفعل معقولات . فإنها معقولات بالفعل ، وإنها عقل بالفعل ، شىء واحد بعينه^(٢) .

٣ - العقل المستفاد

فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل ، صار العقل الذى كنّا نقولُه أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد^(٣) .

٤ - العقل الفعّال

والعقل الفعّال هو نوع من العقل المستفاد ، وصور الموجودات هى فيه لم تزل ولا تزال ، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة عليه فى العقل الذى هو بالفعل . وذلك أن الأخس فى العقل الذى بالفعل كثيراً ما يترتب فيكون أقدم من الأشرف من قبل أن ترقينا نحن إلى الأشياء التى هى أكمل وجوداً ، وكثيراً ما يكون من الأشياء التى هى أنقص وجوداً ، على ما تبين فى كتاب البرهان العقل الفعّال يعقل أولاً من الموجودات الأكمل فالأكمل ، فإن الصور التى هى اليوم فى مواد هى فى العقل الفعّال صور منتزعة ، لا أنها كانت موجودة فى مواد فانتزعت ، بل لم تزل تلك الصور فيه ؛ وإنما اتحدت فى أمر المادة الأولى

(١) « الثمرة المرضية » ، مقالة فى معانى العقل ، ص ٢٢ ..

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣ . (٣) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

وسائر المواد بأن أعطيت الصُّور التي في العقل الفعَّال ، والموجودات التي قصد إيجادها قصدًا أولًا فيما لدينا ، وهي تلك الصور ، غير أنها لما لم يكن إيجادها هنا إلا في المواد كَوْنَت هذه المواد ؛ وهذه الصُّور في العقل الفعَّال غير منقسمة ، وهي في المادَّة منقسمة^(١).

الأخلاق

ممارسة الأعمال المحمودة

إن الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل ، هي الأفعال التي شأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق الجميلة ؛ والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة . والحال في التي بها يستفادُ تحصيلُ الأخلاق ، كالحال في التي تستفادُ بها الصناعات ؛ فإن الحذق بالكتابة إنما يحصل متى اعتاد الإنسان فعل من هو حاذق كاتب وكذلك سائر الصناعات . فإن جَوْدَةَ فعل الكتابة إنما تصدر عن إنسان بالحذق في الكتابة ، والحذق في الكتابة يحصل متى تقدَّم الإنسان واعتاد جودة فعل الكتابة . وجودة الكتابة ممكنة للإنسان قبل حصول الحذق في الكتابة بالقوة التي فُطِرَ عليها ، وأما بعد حصول الحذق فيها فبالصناعة . كذلك الفعل الجميل ممكن للإنسان ؛ أما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التي فُطِرَ عليها ، وأما بعد حصولها فبالفعل . وهذه الأفعال التي تكون عن الأخلاق ، إذا حصلت بأعيانها ، متى اعتادها الإنسان قبل حصول الأخلاق ، حصلت الأخلاق^(٢).

(١) « الثمرة المرضية ، مقالة في معاني العقل » ، ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) « التنبيه على سبيل السعادة » ، ص ٨ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

الفضائل

الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدُّنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى ، أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والصناعات العملية^(١).

١ - الفضائل النظرية

فالفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات ، والتي يحتوى عليها معقولها مبتغياتها فقط . وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره ، من حيث لا يشعر ولا يتدري كيف ومن أين حصلت ، وهي العلوم الأول . ومنها ما يحصل بتأمل ، وعن فحص واستنباط ، وعن تعليم وتعلم^(٢).

٢ - الفضائل الفكرية

وأما الفضيلة الفكرية التي إنما يستتبط بها ما يتبدل في مدد قصار ، فهي القوة على أصناف التديرات الجزئية الزمنية عند الأشياء الواردة التي ترد أولاً فثلاً على الأمم أو على الأمة أو على المدينة وأما القوة التي يستتبط بها ما هو أنفع وأجدل ، أو ما هو أنفع في غاية ما فاضلة لطائفة من أهل المدينة أو لأهل منزل . فإنها فضائل فكرية ، منسوبة إلى تلك الطائفة ، مثل أنها فضيلة فكرية منزلية أو فضيلة فكرية جهادية . وهذه أيضاً تنقسم إلى ما سبيلها ألا يتبدل إلا في مدد طيول ، وإلى ما يتبدل في مدد صغار^(٣).

(١) « تحصيل السعادة » ، ص ٢ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣) « تحصيل السعادة » ، ص ٢٢ .

٣ - الفضائل الخلقية

..... فتلك الفضيلة ، هي الفضيلة التي إذا أراد الإنسان أن يوفى أفعالها ، لم يمكنه ذلك إلا باستعمال سائر الفضائل كلها . فإن لم يتفق أن يحصل فيه هذه الفضائل كلها ، حتى إذا أراد أن يوفى أفعال الفضيلة له ، استعمل أفعال الفضائل الجزئية فيه ؛ وكانت فضيلته الخلقية تلك ، فضيلة تستعمل فيها أفعال الفضائل الكائنة في كل من سواه من أمم ، أو مدُن في أمة ، أو أقسام مدينة ، أو أجزاء كل قسم .

فهذه الفضيلة هي الفضيلة الرئيسة ، التي لا فضيلة أشد تقدماً منها في الرئاسة ، ثم يتلوها ما شابهتها من الفضائل التي قوتها شبيهة بهذه القوة في جزء جزء من أجزاء المدينة . فإن صاحب الجيش مثلاً ينبغي أن تكون له ، مع القوة الفكرية التي يستنبط بها الأنفع والأجمل فيما هو مشترك للمجاهدين ، فضيلة خلقية إذا أراد أن يوفى فعلها استعمل الفضائل التي في المجاهدين من جهة ما هم مجاهدون^(١) .

٤ - الفضائل العملية

وأما الفضائل العملية والصناعات العملية ، فبأن يعودوا أفعالها ، وذلك بطريقتين : أحدهما بالأقاويل الإقناعية ، والأقاويل الانفعالية ، وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاماً حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعاً ، وتلك ممكنة بما أعطتها الملكات استعمال الصنائع الخلقية وما يعود من استعمالها .

والطريق الآخر هو الإكراه ، وتلك تستعمل مع المتمردين المتعاصين من أهل المدُن والأمم الذين ليسوا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم ولا بالأقاويل . وكذلك من تعاصى منهم على تلقي العلوم النظرية التي تعاطاها^(٢) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤ ، ٢٥ . (٢) المرجع السابق ، ص ٣١ .

المدينة الفاضلة

رئيس المدينة

فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها . ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطِرَ عليها . أحدها أن يكون تاماً الأعضاء ، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها ومتى همَّ عضوٌ ما من أعضائه بعمل يكون به أتى عليه بسهولة . ثم أن يكون بالطبع جيداً الفهم والتصور لكل ما يقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل ، وعلى حسب الأمر في نفسه . ثم أن يكون جيداً الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ، ولما يسمعه ، ولما يدركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه . ثم أن يكون جيداً الفطنة ، ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلَّ عليها الدليل . ثم أن يكون حسنَ العبارة ، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يُضمَرُّه إبانة تامة . ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤله تعب التعليم ، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه . ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، مبغضاً للكذب وأهله . ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع من كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها . ثم أن يكون الدّرهم والدّينار وسائر أعراض الدنيا هيئةً عنده . ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجبور والظلم وأهلها ، يعطي النصف من أهله ومن غيره ، ويحث عليه ، ويؤتي من حبل به الجور ، مؤتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً . ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوفاً إذا دُعِيَ إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دُعِيَ إلى الجور وإلى القبيح . ثم أن يكون قوياً العزيمة على الشيء

الذى يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً ، غير خائف ، ولا ضعيف النفس .

واجتماع هذه كلها فى إنسان واحد عسير ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس .

فإن وجد مثل هذا فى المدينة الفاضلة ، ثم حصلت فيه بعد أن يكبر تلك الشرائط الست المذكورة قبيل ، أو الخمس منها دون الأنداد من جهة القوة المتخيلة ، كان هو الرئيس . وإن اتفق أن لا يوجد مثله فى وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس وأمثاله ، إن كانوا توالوا فى المدينة ، فأثبتت . ويكون الرئيس الثانى ، الذى يخلف الأول ، من اجتمعت فيه من مولده ، وصباه تلك الشرائط ، ويكون بعد كبره ، فيه ست شرائط : أحدها أن يكون حكيماً . والثانى أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها . والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين . والرابع أن يكون له جودة روية ، وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التى تحدث ، مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متجرباً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة . والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين ، وإلى التى استنبط بعدهم ، مما احتذى فيه حذوهم . والسادس أن يكون له جودة ثبات يبدنه فى مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسية .

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان : أحدهما حكيم ، والثانى فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة . فإذا تفرقت هذه فى جماعة ، وكانت الحكمة فى واحد ، والثانى فى واحد ، والثالث فى واحد . والرابع فى واحد . والخامس فى واحد . والسادس فى واحد ،

وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل .
فمضى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة ، وكانت
فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم
بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فإن لم يتفق
أن يوجد حكيم تضاف إليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك^(١) .

ضرورة الاجتماع

..... إذ جميع الكمالات ليس يمكن (للإنسان) أن يبلغها
وحده ، بانفراده ، دون معاونة ناس كثيرين له ، وأن فطرة كل إنسان
أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيره ، وكل
إنسان من الناس بهذه الحال ، وأنه لذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ
من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين ، واجتماعه معهم . وكذلك في
الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه ، فلذلك
يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدنى . فيحصل ههنا علم آخر ونظر
آخر ، يفحص عن هذه المبادئ العقلية وعن الأفعال والملكات التي بها
يسعى الإنسان نحو هذا الكمال ، فيحصل من ذلك العلم الإنساني والعلم
المدنى^(٢) .

المجتمعات الكاملة

..... والجماعات الإنسانية ، منها عظمى ، ومنها وسطي ،
ومنها صغرى ، والجماعة العظمى هي جماعة أم كثيرة تجتمع وتتعاون .
والوسطى هي الأمة ، والصغرى هي التي تحوزها المدينة . وهذه الثلاثة ،
هي الجماعات الكاملة . فالمدينة هي أول مراتب الكمالات^(٣) .

(١) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٨٦ - ٩٠ .

(٢) « تحصيل السعادة » ، ص ١٤ .

(٣) « السياسات المدنية » ، ص ٣٩ .

المجتمعات الناقصة

وأما الاجتماعاتُ في القرى والمحال والسكك والبيوت ، فهي الاجتماعاتُ الناقصة . ومنها ما هو أنقصُ جدًّا ، وهو الاجتماعُ المنزلي ، وهو جزءٌ للاجتماع في السكة . والاجتماعُ في السكة هو جزءٌ للاجتماع في المحلة . وهذا الاجتماعُ هو جزءٌ للاجتماع المدني . والاجتماعاتُ في المحال ، والاجتماعاتُ في القرى ، كلتاها لأجل المدينة . غير أن الفرقَ بينهما أن المحال أجزاءٌ للمدينة ، والقرى خادمةٌ للمدينة .

ضرورة التعاون

..... فالمدينةُ التي يقصدُ بالاجتماع فيها التعاونُ على الأشياء التي تنالُ بها السعادة في الحقيقة ، هي المدينةُ الفاضلة . والاجتماعُ الذي به يتعاونُ على نيلِ السَّعادة ، هو الاجتماعُ الفاضل . والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنالُ به السعادة ، هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورةُ الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأممُ التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة . والمدينةُ الفاضلةُ تشبهُ البدنَ التامَ الصحيح الذي تتعاونُ أعضاؤه كلها على تميمِ حياةِ الحيوان وعلى حفظها عليه . وكما أن البدنَ أعضاؤه مختلفةٌ متفاضلةٌ الفطرة والقوى ، وفيها عضوٌ واحدٌ رئيس وهو القلب فكذلك المدينةُ أجزاؤها مختلفةٌ الفطرة ، متفاضلةٌ الهيئات ، وفيها إنسانٌ هو رئيس ، وآخر يقربُ مراتبها من الرئيس^(١) .

مراتب الرياسة والخدمة

..... ومراتبُ أهلِ المدينة في الرياسة والخدمة تتفاضلُ بحسبِ فطر أهلها ، وبحسبِ الآداب التي تأدَّبوا بها . والرئيسُ هو الذي يرتبُ الطوائف ، وكلُّ إنسانٍ من كلِّ طائفة ، في المرتبة التي هي استيهاله .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

وذلك إما مرتبة خدمة ، وإما مرتبة رئاسة . فتكون هناك مراتبُ تقرب مرتبته ومرتبُ تبعد عنها قليلاً ، ومرتبُ تبعد عنها كثيراً وارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها .

ومدبرُ تلك المدينة شبيهاً السَّبب الأول الذي به وجودُ سائر الموجودات . ثم لا تزالُ مراتبُ الموجودات تنحط قليلاً قليلاً ، فيكون كلُّ واحد منها رئيساً ومرءوساً إلى أن ينتهى إلى الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً بل هي خادمةٌ ، وتوجد لأجل غيرها في المادة الأولى للاسطقسات (١) .

المدن الجاهلة والضالة

والمدنُ الجاهلةُ والضالةُ إنما تحدثُ متى كانت الملة مبنيةً على بعض الآراء الفاسدة . منها أن قومًا قالوا : إننا نرى الموجودات التي نشاهدُها متضادة . وكل واحد منها يلتمسُ إبطال الآخر . ونرى كل واحد منها ، إذا حصل موجوداً ، أعطى مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان ، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده ويجوز به ذاته عن ضده ، وشيئاً يبطل به ضده ويفعلُ منه جسمًا شبيهاً به في النوع ، وشيئاً يقتدر به على أن يستخدمَ سائر الأشياء فيما هو نافعٌ في أفضل وجوده وفي دوام وجوده . وفي كثير منها جعل له ما يقهرُ به كل ما يمتنعُ عليه ، وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل سواه بهذه الحال ، حتى تخيل لنا أن كل واحد منها هو الذي قصد ، أو أن يجاز له وحده أفضل الوجود دون غيره ، فلذلك جعل له كل ما يبطلُ به كل ما كان ضاراً له وغير نافع له ، وجعل له ما يستخدمُ به ما ينفعه في وجوده الأفضل .

نظرية النبوة

وكما أن العضو الرئيسي في البدن ، هو بالطبع أكملُ أعضائه وأتمها في نفسه ، وفيما يخصه ، وله من كل ما يشاركُ فيه عضو

(١) السياسات المدنية ، ص ٥٣ ، ٥٤ .

آخر أفضلها كذلك رئيسُ المدينة ، هو أكلُ أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله وإذا أخذ هذا الإنسانُ صورةً إنسانيةً هو العقل المنفعلُ الحاصلُ بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعّال رتبةٌ واحدةٌ فقط . وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة المستفاد ، والمستفاد مادة العقل الفعّال ، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد ، كان هذا الإنسانُ هو الإنسان الذي حلَّ فيه العقل الفعّال . وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوّته النّاطقة وهما النظرية والعملية ، ثم في قوّته المتخيّلة ، كان هذا الإنسانُ هو الذي يوحى إليه .

فيكون الله عزّ وجلّ يوحى إليه بتوسط العقل الفعّال . فيكون ما يفيضُ من الله ، تبارك وتعالى ، إلى العقل الفعّال ، يفيضُ العقلُ الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوّته المتخيّلة . فيكون بما يفيضُ منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلًا على التّمام ، وبما يفيضُ منه إلى قوّته المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقلُ في الإلهي^(١) .

التأويل العقلي لبعض السمعيات

١ - اللوح والقلم

لا تظنّ أن القلَمَ آلةٌ جمادية ، واللّوحَ بسطٌ مُسطّح ، والكتابةُ نقشٌ مرقوم ؛ بل القلَمُ مَلَكٌ روحاني ، واللّوحُ مَلَكٌ روحاني ، والكتابةُ تصويرٌ للحقائق . فالقلم يتلقّى ما في الأمر من المعاني ، ويستودعُه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعثُ القضاء من القلَم ، والتقديرُ من اللوح . أمّا

(١) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٨٠-٨٦ .

القضاءُ فيشتملُ على مضمونِ أمرِ الواحدِ ، والتقديرِ يشتملُ على مضمونِ التَّنْزِيلِ بقدرِ معلومٍ ، ومنها يسبحُ إلى الملائكةِ التي في السَّمَوَاتِ ، ثم يفيضُ إلى الملائكةِ التي في الأرضِ ، ثم يحصلُ المقدَّرُ في الوجودِ^(١) .

٢ - المعجزات

النُّبُوَّةُ مَخْتَصَّةٌ فِي رُوحِهَا بِقُوَّةٍ قُدُسِيَّةٍ تُذْءَنُ عَنْهَا غَرِيزَةُ عَالَمِ الْخَلْقِ الْأَكْبَرِ كَمَا تُذْءَنُ عَنْ لُروحِكَ غَرِيزَةُ عَالَمِ الْخَلْقِ الْأَصْغَرِ ، فَتَأْتِي بِمَعْجَزَاتٍ خَارِجَةٍ عَنِ الْجَبَلَةِ وَالْعَادَاتِ^(٢) .

الموسيقى

١ - معنى صناعة الموسيقى

نبتدئُ فنلخصُ أولاً ، ما معنى صناعةِ الموسيقى ؟ فلفظُ الموسيقى معناهُ الأَلْحَانُ . واسمُ اللحنِ قد يقعُ على جماعةٍ نغمٍ مختلفةٍ رتبت ترتيباً محدوداً . وقد يقعُ أيضاً على جماعةٍ نغمٍ ألفت تأليفاً محدوداً ، وقرنت بها الحروفُ التي تركَّبُ منها الألفاظُ الدَّالَّةُ المنظومةُ على مجرى العادةِ في الدَّلالةِ بها على المعاني . وقد يقعُ أيضاً على معانٍ أخر غير هذه ، ليس تحتاجُ إليها فيما نحن بسبيله .

فالْمَعْنَى الْأَوَّلُ مِنْ هَذَيْنِ ، إِمَّا أَعَمُّ مِنَ الثَّانِي ، وَإِمَّا شَبَهُهُ مَادَّةً لَهُ . فَإِنَّ الْأَوَّلَ هُوَ جَمَاعَةُ نَغَمٍ تَسْمَعُ مِنْ حَيْثُ كَانَتْ ، وَفِي أَيِّ جِسْمٍ كَانَتْ . وَالثَّانِي هُوَ جَمَاعَةُ نَغَمٍ يُمْكِنُ أَنْ تَقْرَنَ بِهَا الْحُرُوفُ الَّتِي تَرْكَّبُ مِنْهَا أَلْفَاظُ

(١) « الثمرة المرضية ، فصوص الحكم » ، ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

دالة على معان ، وهذه هي الأصوات الإنسانية التي تستعمل في الدلالة على المعاني المعقولة ، وبها تقع المخاطبات .

وظاهر أن دلالات اسم اللحن على هذين بالتقدم والتأخر^(١).

٢ - غرض كتاب الموسيقى الكبير

وإذا كانت الأقاويل التي اشتملت على الفنون الثلاثة التي أثبتناها في كتابنا هذا ، قد استوفت جميع ما هو تابع للمبادئ الأول الخاصة بصناعة الموسيقى العلمية ، وذلك كان مقصودنا من أول ما شرعنا فيها ، فلنستجعل هذا الموضع آخر كتابنا هذا بأسره ، وهو الكتاب الذي اشتمل على اسطوانات هذه الصناعة ، وعلى الآلات المشهورة ، وعلى تركيب الألحان . وكتابنا هذا إنما انتظم في هذه الصناعات ما شأنها خاصة أن يتبع المبادئ والأصول الموضوعة فيها والمصادر التي تسلمت فيما سلف .

وأما تبين حال كثير من مبادئها ، وجل الأصول الموضوعة ، وسائر الأشياء الخارجة المنسوبة إلى هذا العلم بغير الجهة التي أثبتت ههنا ، فقد تقدمنا نحن وفتيننا بيانها ، واخصصناها كلها في كتابنا الذي ألفناه في المدخل ، وفي الأشياء الخارجة المطيعة بهذا العلم ، والمنسوبة إليه بالجهة الأخرى^(٢).

(١) « كتاب الموسيقى الكبير » ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، مدخل الكتاب .

(٢) المرجع السابق ، الفصل الأخير .

المراجع العربية

١ - كتب الفارابي

- ١ - الموسيقى الكبير
- ٢ - التنبيه على سبيل السعادة .
- ٣ - إحصاء العلوم : تحقيق الدكتور عثمان أمين .
- ٤ - الجمع بين رأيي الحكيمين
- ٥ - عيون المسائل .
- ٦ - آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ٧ - رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها .
- ٨ - تجريد رسالة في الدعاوى القلبية .
- ٩ - مسائل متفرقة .
- ١٠ - مقالة في معاني العقل .
- ١١ - تحصيل السعادة .
- ١٢ - السياسات المدنية .
- ١٣ - فصوص الحكم .

ب - مراجع أخرى

- ١ - تاريخ خلفاء أمراء المسلمين : السيوطي
- ٢ - الحب الإلهي في التصوف الإسلامي : محمد مصطفى حلمي
- ٣ - فيلسوف العرب والمعلم الثاني : الشيخ مصطفى عبد الرازق
- ٤ - وفيات الأعيان : ابن خلكان
- ٥ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء : ابن أبي أصيبعة

- ٦ — تاريخ الفلسفة العربية : حنا الفاخوري و خليل الجحر
 ٧ — تاريخ الفكر الأندلسي : تأليف بالنشيا وترجمة حسين مؤنس
 ٨ — أفلوطين عند العرب : عبد الرحمن بدوي
 ٩ — تاريخ الفلسفة في الإسلام : تأليف دي بور
 وترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة
 ١٠ — تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم
 ١١ — حي بن يقظان : تحقيق وتعليق أحمد أمين
 ١٢ — في الفلسفة الإسلامية : إبراهيم مدكور
 ١٣ — مصادر الموسيقى العربية : تأليف فارمر ، ترجمة حسين نصار
 ١٤ — مجلة الشؤون الاجتماعية : العدد التاسع ، السنة السادسة ١٩٤٥
 ١٥ — مجلة الأزهر : الجزء التاسع ، المجلد الثامن عشر ١٩٤٧

المراجع باللغات الأجنبية

1. D'Erlanger : La Musique Arabe, Paris, 1930.
2. Famer : A History of Arabian Music, London, 1929.
3. Madkour (Ibrah.) : Abu-NAasr-Al-Farabi, A History of Muslim Philosophy, Otto, Haroswitz — Wiesbaden .
4. Madkour (Ibrah.) : La Place d'Al-Fàràbi dans l'Ecole Philosp-hique Musulmane, Paris, 1934.
5. Madkour (Ibrah.) : L'Organon d'Aristote dans le monde,Arabe, Paris, 1934.
6. Mubahat Turker : Farabinin Bazi Mantik Eserleri, Ankara, 1958
7. Ency. de l'Islam, vol. 2, Paris, 1927.

فهرست

الفصل الأول

عصر الفارابي

الصفحة

٥

١ — البيئة السياسية

٨

٢ — البيئة الاجتماعية

١٠

٣ — البيئة الدينية

الفصل الثاني

الفارابي في عصره

١٤

١ — حياته :

١٤

أ — نسبه

١٥

ب — موطنه

١٥

ج — مولده ونشأته

١٨

٢ — الفارابي الشاعر

الفصل الثالث

جوانب الفارابي

٢٠

١ — مؤلفاته

٢٣

٢ — أسلوب الفارابي

الصفحة

٢٣

٣ - العلوم عند الفارابي

٢٣

أ - تصنيف العلوم

٢٥

ب - إحصاء العلوم

٢٨

٤ - فلسفة الفارابي :

٢٩

أ - وحدة الفلسفة

٣٣

ب - المنطق

٣٧

ج - الميتافيزيقا :

٣٨

١ - الله

٣٩

٢ - طبيعة الله

٤٠

٣ - العناية الإلهية

٤١

٤ - الفيض

٤١

٥ - التنجيم

٤٢

٦ - العالم

٤٤

د - النفس :

٤٤

١ - النفس الإنسانية

٤٥

٢ - خلودها

٤٦

٣ - قوى النفس :

٤٦

أ - القوى المحركة

٤٦

ب - القوى المدركة

٤٧

ج - القوى الناطقة

٤٧

٤ - النفس واحدة

٤٧

هـ - العقل :

٤٨

١ - العقل الهولاني

٤٨

٢ - العقل بالملكة أو العقل بالفعل

الصفحة

٤٩	٣ - العقل المستفاد
٥٠	٤ - العقل الفعال
٥١	و - الأخلاق
٥٤	ز - المدينة غير الفاضلة :
٥٦	المدن غير الفاضلة
٥٨	ح - نظرية النبوة :
٦٥	ط - التأويل العقلي للسمعيات
٦٥	١ - اللوح والقلم
٦٦	ب - المعجزات
٦٦	ي - الموسيقى

الفصل الرابع

منتخبات من آثار الفارابي

٦٩	١ - دعاء
٧٠	٢ - تصنيف العلوم
٧٢	٣ - إحصاء العلوم
٧٥	٤ - فلسفة الفارابي :
٧٥	في منفعة المنطق
٧٦	المنطق والنحو وعلم العروض
٧٦	الفرق بين المنطق والنحو
٧٧	الحاجة إلى المنطق
٧٧	العلم

الصفحة

٥ — التوفيق بين أفلاطون وأرسطو :

٧٨

٧٩	حياتهما
٨١	استعمال الرموز
٨١	المثل

٦ — الميتافيزيقا :

٨٣

٨٣	الله
٨٤	طبيعة الله
٨٥	العناية الإلهية
٨٥	الفيض
٨٦	التنجيم
٨٧	العالم

٧ — النفس :

٨٩

٨٩	التناسخ
٨٩	خلود النفس
٩٠	قوى النفس
٩١	وحدة النفس

٨ — العقل :

٩١

٩١	العقل الميولاني
٩٢	العقل بالملكة
٩٢	العقل المستفاد
٩٢	العقل الفعال

٩ - الأخلاق :

٩٣

٩٣ ممارسة الأعمال المحمودة

٩٤ الفضائل

٩٤ ١ - الفضائل النظرية

٩٤ ٢ - » الفكرية

٩٥ ٣ - » الخلقية

٩٥ ٤ - » العملية

٩٦ المدينة الفاضلة

٩٦ رئيس المدينة

٩٨ المجتمعات الكاملة

٩٩ المجتمعات الناقصة

٩٩ ضرورة التعاون

٩٩ مراتب الرياسة والخدمة

١٠ - نظرية النبوة :

١٠١

١١ - التأويل العقلي لبعض السمعيات

١٠١

١٠١ اللوح والقلم

١٠٢ المعجزات

١٢ - الموسيقى :

١٠٢ ١ - معنى صناعة الموسيقى

١٠٣ ٢ - غرض كتاب الموسيقى الكبير

١٠٥ المراجع

١٠٧ الفهرست

مطابع دار المعارف بمصر
سنة ١٩٧٠

تم إيداع هذا المصنف بدار الكتب والوثائق القومية
تحت رقم ١٩٧٠/٢٨١٣
تمريدي ١٩٧٦/٧٥

مجموعة نوابغ الفكر العربي

مجموعة جديدة جامعة تقدم نوابغ الفكر العربي في جميع العصور ، كما يصورهم ويترجمهم نوابغ الفكر العربي في العصر الحاضر من كل قطر وبلد ؛ فهي تعنى بالشعراء والكتاب ، كما تعنى بالفلاسفة والحكماء ، وتتناول أعلام اللغة كما تتناول أعلام التاريخ . وقد رأت دار المعارف أن تعهد في كل بحث من هذه البحوث إلى المختصين به وذوى الخبرة والدراية فيه ؛ فيجولوا فيه ويتبعوه بباب واف للمختار من روائع المترجم له مفسر المعاني مبين الأغراض .

● ظهر منها :

- ١ - ابن رشد . ٢ - الجاحظ . ٣ - الشيخ نجيب الحداد . ٤ - محمود سامى البارودى . ٥ - ابن زيدون . ٦ - الشيخ ناصيف اليازجى . ٧ - إخوان الصفاء . ٨ - بشار بن برد . ٩ - بديع الزمان الهمذانى . ١٠ - أبو الفرج الأصبهاني . ١١ - ابن الرومى . ١٢ - الفرزدق . ١٣ - السهروردى . ١٤ - الشيخ إبراهيم اليازجى . ١٥ - المتنبى . ١٦ - البحتري . ١٧ - الخنساء . ١٨ - ابن قتيبة . ١٩ - جرير . ٢٠ - ابن المقفع . ٢١ - أبو حيان التوحيدي . ٢٢ - ابن سينا . ٢٣ - عبد الرحمن الكواكبي . ٢٤ - رفاعة رافع الطهطاوى . ٢٥ - خليل مطران . ٢٦ - ولى الدين يكن . ٢٧ - صنى الدين الحلى . ٢٨ - البهاء زهير . ٢٩ - جمال الدين الأفغانى . ٣٠ - تقى الدين بن حجة الحموى . ٣١ - الفارابى . ٣٢ - ابن رشيق القيروانى . ٣٣ - القاضى الجرجانى . ٣٤ - حسان بن ثابت . ٣٥ - قاسم أمين . ٣٦ - ضياء الدين بن الأثير . ٣٧ - يعقوب صروف . ٣٨ - المسعودى . ٣٩ - أمين الريحانى . ٤٠ - حسن العطار .

